الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء

ففى كل لفظ منه روض من المنى * وفى كل سطر منه عقد من الدر

وقد كان قدما يختلج فى صدرى ويتخالج فى قلبى ان أكتب عليه حواشى تذال صعابه وتميط عن وجوه مخدراته نقابه وكان يعوقنى عن ذلك عوائق الزمان وطوارق الحدثان الى أن شرح الله صدرى وان كان يتقاصر عنه وضيع قدرى ومما قادنى الى الاقدام على هذا المطلب الاعلى الاحرى بعد ان قدمت رجلا وأخرت أخرى انى لما توجهت الى زيارة بيت الله الحرام طالبا من ربى اقالة عثرات الآثام مستيقظا من هجعتى تشرفت فى طلعتى ورجعتى بملاقاة الملك الهمام القرم القمقام مرغم أنوف الفراعين معفر تيجان الخواقين مستعبد أرباب الالباب مغمد العضب القرضاب فى قراب الرقاب معز الحق والدنيا والدين غياث الاسلام ومغيث المسلمين

ملك يريك شسوع منزل قدره * زهر الكواكب منه صف نعال

كهف الندى ليث المجامع ماله * ثان اذا دعت الملوك نزال

السلطان ابن السلطان السلطان بايزيد خان ابن السلطان محمد بن مراد خان أجرى الله تعالى معاليه على صفحات الانام وربط أطناب دولته باوتاد الدوام ولازال متن العلماء بالطافه متينا *ويرحم الله عبدا قال آمينا* فعمنى بكمال احسانه كما هو اللائق بعالى شانه ولما وجب على شكر نواله والحمد لله على عميم افضاله تذكرت قول المتنبى

لاخيل عندك تهديها ولامال * فليسعد النطق ان لم يسعد الحال

فصممت عزمى على تأليف كتاب يتضمن عنوانه شريف القابه ليهدى مطالعوه تحف الدعوات الى جنابه ويكون تذكرة منى باقية على مرور الليالى والايام ولا يفنى بكرور الشهور والاعوام فشرعت فى حواشى التلويح مستعينا بالملك الوهاب الملهم للصواب ومستمدا من روحانية الاسلاف الكرام بوأهم الله تعالى وايانا دار السلام مقتبسا من أنوارهم مستضيأ من أشعة أقمارهم

كالبحر يسقيه السحاب وماله * فضل عليه لانه من مائه

والمسؤل من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلتى البغى والاعتساف اذا عثروا على شئ زلت فيه القدم أو طغى به القلم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة وان من صنف فقد استهدف

ومن ذا الذى ترضى سجاياه كلها * كفى المرء نبلا ان تعد معايبه

وان لا ينسونى وذلك الملك المعظم الذى تسبب لهذا الجمع افضاله لازالت رايات آيات فضله منشورة الى يوم النشور وأجناده الاجواد بمهجهم فى سبيل الله منصورة الى نفخ الصور من دعواتهم فى خلواتهم وجلواتهم وها أنا أشرع فى المقصود مستعينا بالملك المعبود (قوله الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء الخ) الاحكام الاتقان والكتاب فى اللغة كالكتب والكتابة مصدر كتب بمعنى جمع سمى به المفعول للمبالغة أو فعال بنى للمفعول كاللباس واطلاقه على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لا لانه مما يكتب كما ظن بل لانه مجموع بالفعل كالمنقوش الا ان يقال هجر هذا المعنى فى العرف العام واشتهر فى تصوير اللفظ بحروف هجائية والباء فى بكتابه للسببية والاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه ويقابله الفرع نقل فى العرف الى معان يجىء تفصيلها والشريعة تعم الفقه وغيره لانها ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام من حيث انها كمورد الشاربة وهى الدين أيضا لكن من حيث انه يطاع لها من دان اى أطاعه والملة لكن من حيث املاء المبعوث اياها على أمته من أمللت الكتاب بمعنى أمليته قيل أو باعتبار الاتفاق عليها يقال مل القوم على كذا أى اتفقوا عليه والغراء تأنيث الاغر بمعنى الابيض أو الشريف من

قال رحمه الله (الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة

وقد علقوا عليه حواشى وتعاليق جلها غواشى وان كتاب التلويح أكبرها حجما وأكثرها بالغيب رجما وأسبقها اعتبارا وأوفقها اشتهارا وصاحبه فى تعرفه باسمه العلامة وتهالكه فى الانتصار لاهواء تعزى الى الاشعرية وآراء تنمى الى الشافعية وفرط تعصبه على من لا يوافقه فى مذهبه ولا يساعده فيما يهواه من مطلبه وتصلبه فى اختلاقاته واسراء ترحاله قد تصدى للكشف عن أصول الحنفية بالتكلم على اساسهم وأهم قصده تزييف برهانهم وتضعيف مشيد بنيانهم بطول الكلام وتشعيب الاوهام ليشوش الافهام ويرعها فى مطارح الانظار ومسارح العقول ويصد الناظر عن مقصده دون الوصول على منهاج مجراه فى شرح العقائد وتنزيلها على مهاوى المفاسد

الغرة وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم استعير لكل واضح معروف والخطاب فى الاصل
توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى مابه التخاطب من الكلام والحنيفية أى المائلة عن الاختلال
والاعوجاج من الحنف وهو فى الأصل الاعوجاج فى الرجل فاستعمل للميل المجرد اطلاقا الاسم المقيد على
المطلق وخص الحنيف بمعنى المائل عن الباطل الى الحق وأطلق على المسلم وعلى الدين المستقيم باعتبار
تحقق ذلك الميل فيهما والحق اليا للمبالغة أو على نسبة فرد الجنس اليه ولا يبعد ان يراد بالحنيف
ابراهيم عليه السلام فيكون المعنى الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف قال الله تعالى دينا قيما ملة ابراهيم
حنيفا والسماحة الجود ووصفت الشريعة الحنيفية به لما فيها من رفع الاصر والاغلال وبالبيضاء لغاية
وضوحها عند أولى الالباب أو لنقائها عن دنس الارتياب ويحتمل ان تكون السمحة بمعنى السهلة
والمسامحة المساهلة وسهولة هذا الدين لاشتماله على المرخصات ظاهرة قال الخطابى الكلام يحتمل التمثيل
تصوير الحال احكام أساس الشريعة ورفع بنائها وغمائها واعتبار وتشبيها لها بحال احكام الشجرة
ورفع فروعها فعلى هذا يكون الاصول جمع أصل الشجرة والفروع جمع فرع الشجرة أى غصنها هذا
كلامه بعبارته وفيه بحث أما أولا فلان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة ومن شرط الاستعارة تناسى
التشبيه وقوله كشجرة طيبة ولو فى فقرة أخرى صريح فى تشبيه الشريعة على مازعمه الخطابى من ان المراد
بالكلمة الباقية الشريعة فيخرج الكلام عن صلاحية الاستعارة كما أخرج فى قوله تعالى ومن كل
تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ماقبله أعنى وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ
شرابه وهذا ملح أجاج عن الاستعارة الى التشبيه صرح به صاحب الكشاف مع انه أبعد فى الانباء عن
التشبيه مما نحن فيه وأما ثانيا فلان الاستعارة المصرحة هى أن يذكر عين لفظ المشبه به ويراد المشبه
ولهذا صرحوا بامتناع أدنى تغيير فى الامثال ولو بتبديل حركة باخرى يقتضيها المضرب وعللوه بأنها
تخرج عن الاستعارة وههنا احكام الاصل بالكتاب ورفع الفرع بالخطاب ليس حال الشجرة التى هى
المشبه بها فكيف يكون تمثيلا اذا عرفت ذلك فالكلام اما من قبيل الاستعارة المرشحة بان يقال شبه نفس
الشريعة بشجرة لها أصول وفروع استعارة بالكناية وأثبت لها هاتين تخييلا ولهما نفس الاحكام
والرفع ترشيحا والاصول والفروع حقيقة واثباتهما للشريعة مجاز عند صاحب الايضاح وبالعكس عند
السكاكى واما محمول على الحقيقة اما بان تحمل أصول الشريعة على أدلتها الكلية التى هى غير الكتاب
أعنى السنة والاجماع والقياس لا الكتاب أيضا كى لا يلزم احكام الشئ بنفسه ولا ضير فى اخراجه اذ يلزم
محكميته فى نفسه بطريق الاولوية أو الاربعة بان يراد باحكام الكتاب لنفسه احكام معانيه واحكامه
بوصفه الذى هو الاعجاز فهو محكم ومحكم به باعتبارين أو يراد انه أحكم أدلة الاحكام بان جعل محكم كتابه
الذى ينتهى اليه السنة والاجماع والقياس واحدا منها فصارت الاحكام محكمة الاصول واما بان يحمل
على أدلتها التفصيلية الجزئية ووجه احكامها بالكتاب ان كل مايدل على حكم شرعى ليس بالفاحد الاعجاز
حتى يثبت ويتقرر بنفسه فهو محكم بغيره أعنى ماهو معجز من الكتاب والظاهر ان المراد بالفروع فى
هذين الوجهين الاحكام العملية فانها فروع بالنسبة الى الاعتقاديات وباحكام الاصول اثبات حجيتها وافادة
القطع بها ووجه اسناد احكام الاصول الى الكتاب ورفع الفروع الى الخطاب ان الاحكام بواسطة اعجاز
الكتاب وأما رفع الفروع فليس مختصا به بل لمطلق الخطاب أو لتحسين الكلام والتفنن فى العبارة أو لان
وصف الكتاب بالخطابية ممالا يزال على ماذهب اليه البعض ومعلوم ان رفع المدلول متأخر عن احكام
الدليل فجعل المتأخر للمتأخر والمتقدم للمتقدم وقيل المراد بالاصول العقائد الدينية لا الادلة الاربعة حتى
يلزم احكام الشئ بنفسه وبالفروع الاحكام العملية المبنية عليها وفيه بحث لان العقائد الدينية تشمل
قولنا الكتاب حجة فانها من المسائل الكلامية المتعلقة بالصفات لان معناها ان كلام الله صادق
فى احكام العقائد بالكتاب يحتاج الى تعسفات ذكرها القوم على تقدير ان يراد بالاصول الادلة على ان

يجاهر بالشرح وهو فى
الحقيقة محض جرح
ويتظاهر بالبيان ولا
ينتج ذلك الا بحث قدح
ويذر القواعد مبن
والشواهد عضين ويدس
فى اثناء ذلك لامر حبابه
مطاعن فى أغتهم ويداس
سوء المفارق بمكامن
لاجلتهم على انه يختلس
مافصله بالاستراق من
الكشف الكبير وقليلا
ماعن الكشف الصغير
وغيره وما ألفاه من
زخارف ابحاثه وبروجه
يلتقطه من كتاب ابن
الحاجب وحواشى
شروحه على مجارى
دأبه فى أخذ البحث وترك
الجواب والتعسف عن
محجة الصواب كالخابط
فى الليالى والملتقط
للحصباء دون اللآلى
وغالب ابناء من بعده
من العصور فى اقتعاد
غارب القصور والانخداع
بلامع السراب والاقتناع
بالقشر دون اللباب
يقصرون النظر عليه
ويقسرون الاحلام

حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء

فيه شائبة اثبات الاصل بالفرع لان ثبوت الكتاب فرع ثبوت الذات وبعض الصفات اللهم الا ان يعم الاحكام كون المحكم معتدا به بالمحكم به وقد تحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية أعني الكبريات والفروع على النتائج والمراد باحكام الاصول في الوجهين الاخيرين تثبيتها وتقريرها على وجه وكيد وبرفع الفروع في الوجوه الاربعة الاخيرة اظهارها وبناؤها على الاصول بمنزلة أشياء مرفوعة فوق أخرى واعلاؤها بحيث تصل اليها الانظار وتدركها الافكار ويجوز ان يراد برفع الاحكام اعلاء مرتبتها في نفسها أو بالنظر الى الغير أو ابلاغها الى الغير من رفع القضية الى القاضي ولا يخفى ما في القرينتين بعد رعاية براعة الاستهلال من صنعة الطباق ومراعاة النظير وحسن موقع الاحكام من الاصول والرفع من الفروع (قوله حتى اضحت الخ) غاية لمجموع الاحكام والرفع وأضحت بمعنى صارت اختيرت عليها لما فيها من الانباء عن الظهور وحتى اما عاطفة على ما هو ظاهر كلام المفتاح وصريح كلام الشارحين في قوله

وكنت فتى من جند ابليس فارتمت * بي الحال حتى صار ابليس من جندي

وكان يأباه جماعة من النحاة أو ابتدائية أو جارة بتقدير ان بعدها كما ذهب اليه ابن مالك ولا بعد في ارتكاب التقدير لرعاية الاصل اعني الجر فان الاستئناف والعطف من الفروع قال الخطابي المراد بالكلمة الباقية الشريعة باعتبار ان جلها أو كلها وحي من الله تعالى او انها كلام الرسول عليه السلام وفيه بحث أما أولا فلانه يلزم حينئذ اتحاد الغاية والمغيا اللهم الا أن يعتبر في الرسوخ والشموخ زيادة في الاحكام والرفع وأما ثانيا فلانه يصير قوله كشجرة طيبة تكرارا اذ شبهت الشريعة بتلك الشجرة سابقا اللهم الا أن يقال انه تصريح بما علم ضمنا وتوكيد له أو يعتبر تخصيص المشبه به ههنا بالاوصاف المذكورة وقيل المراد بالكلمة كلمة التوحيد فانها مصرحة بنفي الشريك واثبات النبوة لسيدنا محمد عليه السلام ومتضمنة لجميع الاعتقادات التي بمنزلة الاساس والعمليات التي بمنزلة البناء ووجه ترتب رسوخ اساس الكلمة وشموخ بنائها على ما سبق ترتب علمنا بهما عليه وانت خبير بانه يمكن بهذا أيضا دفع الايراد الاول عن كلام الخطابي ثم الكلام يحتمل التمثيل بان يشبه حال الكلمة الباقية في استحكام أصولها وعلو فروعها بحال قصر مشيد في شدة قواعده ورفع ابنيته ويحتمل استعارة رسوخ الاساس لحال وقوع الاعتقادات على حدة واستعارة شموخ البناء لحال العمليات كذلك ويحتمل الاستعارة بالكناية كما لا يخفى على المتأمل (قوله كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء) تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وروى مرفوعا ان الشجر المذكورة هي النخلة قال القاضي يجوز ان يراد وفرعها أي افنانها على الاكتفاء بلفظ الجنس لاكتسابه الاستغراق من الاضافة ورد عليه بان مثل غلام زيد لا يستغرق وجوابه المنع كما صرح به الشريف

البيضاء حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء) أقول ان الشارح روح الله روحه وأعلى في غرف الجنان فتوحه بعدما وشح غرة كتابه وطرة خطابه بالتيمن بالتسمية قصر جميع افراد الحمد وجنسه على الله تعالى متعلقا ذلك على بعض انعاماته الذي يحيط بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال وفي الصلاة على النبي عليه السلام دالا على وجه لم يسبقه أحد اليه وحير عقول أولي النهى لديه توضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى أمكنت لا يصار الى المجاز سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد في المجاز وقد أمكنت ههنا مع ذلك التضمن كما سيظهر ان شاء الله فلا تمثيل ولا استعارة ههنا أصلا الثانية ان ما أمرين ولكل منهما أصل يبتنى هو عليه وفرع يستند هو واحد الامرين مع اعتبار في طرفيه يترتب على الآخر مع اعتبار في جانبيه اما الامران فاحدهما الشريعة والآخر كلمة الشهادة وأما ان لكل منهما أصلا وفرعا لان الشريعة لها أصول

بالرجوع اليه فيتطرق الفتور على افكارهم ويتعلق الفتور على اسماعهم وابصارهم ولا يقومون عنه الا وقد فات عنهم المهم المحبوب وضعف الطالب والمطلوب فوضعت هذه الحاشية ملخصة محررة من هذه النقائص منزهة عن تلك الخصائص متكفلة بحل معقود وازالة مورود وترتيب مبدد وتهذيب ممدود وضبط مقرر وحذف مكرر في تحقيق غامض وتدقيق فائض وسميتها (بجزامة الحواشي لازاحة الغواشي) والله ولي الهداية والارشاد وهو سبحانه قريب مجيب عليه توكلت واليه أنيب (قوله حامدا) حال من المستكن في عامل الظرف أي بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا جعل التسمية والحمد قيدين لابتدائه وحالين عنه تسوية لهما ورعاية للمناسب بينهما في

هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها أصل هو الايمان وفرع هو نفس العمل الصالح وأما الترتيب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند كافة أهل الايمان بسبب كونه حكم الملك المنان كل ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن الشارح شكر الله سعيه قد أورد الثلاث الاول ايرادا رشيقا ثم رتب الثلاث الاخر عليها ترتيبا أنيقا حيث أراد بالاحكام الاتقان والتثبت العقلي المعنوي وبالاصول العقائد الدينية فان الاصل على ما سيأتي ما يبتني عليه غيره حسيا كان أو عقليا وبالشريعة ما شرع الله لعباده من دين الاسلام والدين وضع آلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو المحثوث عليها بقوله واتبع ملة ابراهيم ولهذا أبدلها عنه في قوله دينا قيما ملة ابراهيم ولكن سميت تلك الطريقة من حيث اظهار الشارع لها دخول الخلق فيها ونيل حياة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث انها الخلق لها والمجازاة عليها دينا ومن حيث املاء المبعوث اليه اياها ملة ووصف الشريعة بالغراء تأنيث الاغر بمعنى الشريف أو الابيض بالاستعارة للواضح المعروف لوجود هما فيها ووجه احكامها ان أكثر العقائد مستفاد من البعض وان كان العقل مستقلا فيه لكن اذا طابق السمعي يتقوى ويتثبت بلا مرية وأقوى السمعيات الكتاب لانه لاعجازه ثابت بنفسه ومثبت لغيره وكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم أراد بالرفع اعلاء القدر وتنويه المرتبة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير كما سيأتي وبالفروع الاحكام العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة في المعرب الحنيف المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم تدريس وقد غلب هذا الوصف على ابراهيم عليه السلام حتى نسب اليه من هو على دينه والحنيفية الملة المنسوبة الى ابراهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى الجود لرفعها التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة وبالبيضاء لغاية وضوحها واشتهارها عند أولي الالباب أو كمال نقائها عن دنس الشرك ورين الارتياب ووجه رفعها به أن اجابة الخواص والعوام وقبولهم تلك الاحكام ليس الا لكونها من آثار خطاب الملك العلام ثم رتب رسوخ أساس الكلمة وارتفاع بنائها على احكام أصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر حيث ذكر حتى الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها فافادتها للابتداء المفيدة لذلك المعنى كما في قولهم نظرت اليه حتى أبصرته لا الخبر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف الجمل أبدا كما تقرر في موضعه وأراد بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على ألسنة العباد الى يوم التنادي بل الى أبد الآباد وبأساسها الايمان فان الاقرار مبني على التصديق وبرسوخه اطمئنان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار ولذا لم يخاطب به الكفار وبشموخه أي ارتفاعه نماؤه الى الله وقبوله عنده ووجه الترتيب ان كلمة الشهادة فرع ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق الرسول وهو لا يكون الا عند البعث ورسوخ الايمان مترتب على احكام العقائد اذ كلما استحكمت بالدلائل القطعية زداد الاطمئنان في الايمان وزالت الشكوك والاوهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح عنده تعالى مترتب على معرفة أحكامه المستفادة من خطابه تعالى اذ العمل انما يعبأ به اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله العلم بدون العمل جنون والعمل بدون العلم لا يكون ثم أورد تشبيها في غاية اللطف والبهاء وتمثيلا في غاية الجلاء والصفاء حيث قال كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء فليتأمل فيما ذكرنه وان ما سواه في هذا المقام من الافكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار

الامتثال بالحديثين الواردين في الابتداء بهما بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء العرفي الممتد الذي يسع فيه التسمية والتحميد والتصلية وغيرها على ما هو المشهور وآثره على ما هو المتعارف عند الاكابر من أهل التصنيف من اقتداء أسلوب فاتحة الكتاب المجيد وتنزيل الحكيم الحميد هضما لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا يلزم بذلك الجعل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء باللسان على الجميل الاختياري من نعمة أو غيرها والثناء هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهرا وباطنا فلا بد من اختيارية المحمود به الذي هو اسناد وصف حسن والمحمود عليه الذي يترتب عليه الحمد ويتبنى ذلك الوصف والفرق

أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا ورأيت الناس يدخلون في دين الله

في بحث تعريف المسند من حواشي المطول (قوله أوقد الى قوله والصلاة) فصله عما قبله ايذانا باستقلاله في استيجاب الحمد وأراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية والمشكاة الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط القنديل والسنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح العبادات النافلة وفي الادلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير والاقتباس الاخذ والنور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها والضياء أقوى منه وأتم ولهذا أضيف الى الشمس في قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقد يفرق بينهما بان الضياء ضوء ذاتي والنور ضوء عارضي هذا هو المشهور واعترض عليه بان النور ينبغي ان يكون أقوى على الاطلاق لقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا فهم من الآية الكريمة قيام النور به تعالى وليس كذلك بل النور فيها بمعنى المنور على ما قال اهل التفسير فليتأمل والسراج الفتيلة المشتعلة والوهاج الوقاد من وهجت النار تهج وهجا ووهجانا بسكون العين فيهما ثم الظاهر ان المشكاة استعيرت لفم الرسول عليه الصلاة والسلام ولا يقدح فيه ثبوت السنن الفعلية لان معظم السنن والمتفق على حجيتها اقواله عليه الصلاة والسلام ويحتمل استعارتها لنفس الرسول عليه الصلاة والسلام أو لصدره أو لقلبه وعلى التقادير فالمراد بالسراج الفاظ السنة وبانوارها منطوقاتها ويجوز ان يجعل مشكاة السنة كلجين الماء أعني من اضافة المشبه به الى المشبه وحينئذ المراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها ما يستفاد من منطوقاتها من المفهومات واسناد الايقاد الى الله تعالى ايذان بأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ويجوز ان يكون المراد بالسراج الرسول عليه الصلاة والسلام كما هو المناسب لقوله تعالى وسراجا منيرا فيكون استعارة مصرحة والوصف بالوهاج ترشيحا والمراد بالمشكاة حينئذ منبته وموضع بعثه وبالايقاد من مشكاة السنة بعثه منه وبملاحظة هذا المعنى عدي بمن والاجماع في اللغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر على حكم شرعي والآراء مقلوب الارآء بتقديم الراء الساكنة على همزة ممدودة لانه جمع رأي والاقتفاء الاتباع والآثار جمع اثر بفتحتين وهو معروف والقياس في اللغة التقدير يعدى بالباء وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء وفي اصطلاح الشرع مساواة فرع لاصل في علة الحكم والمنهاج الطريق الواضح والمعنى كشف لاجل ان يتفق الناس على اتباع الرسول عليه الصلاة والسلام طريقا واضحا وقوله حتى صادفت بناء الخطاب غاية للجمع بين الايقاد والايضاح والقرينتان ناظرتان الى قرينتي الفقرة السابقة على نشر اللف كما لا يخفى وبحار العلم كلجين الماء ووجه الشبه كثرة المنافع وجمع المشبه به امابناء على تنوع العلم أو على تعدده باعتبار العلماء والهدى الارشاد والدلالة يذكر ويؤنث وقد ورد في

قال (من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا) أقول فصله عما قبله لاستبداد ما أفاده في كونه محمودا عليه فانه أيضا نعمة لا يكتنه كنهها كما قبلها ونظمه على نظام معجب جامع للفوائد ورتبه على ترتيب أنيق حاو للفرائد فانه أورد نعمتين من أصول نعم الدنيا والآخرة ثم فرع عليهما فرعين من النعم الفاخرة على طريق اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطائف مع اتم تهذيب وذلك انه أراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر النبوة أوقلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلا منهما مجمع للانوار الرحمانية ومنبع للاسرار الربانية وهي في الاصل الكوة الغير النافذة أو الانبوبة في وسط القنديل واضافتها الى السنة قرينة وهي ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام لبيان الاحكام من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا ويجوز أن يكون الايقاد ترشيحا للاستعارة الاصلية وبأنوار السنة العلوم النظرية التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة

بينهما ما بين الحكاية والمحكي عنه فان قيل فقيد اللسان مستدرك ويوجب خروج حمده تعالى وحمد كل شئ غير ذي اللسان عن التعريف وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وقال سبحانه وان من شئ الا يسبح بحمده قلنا ذكره بيانا للواقع وتنصيصا على المورد ودفعا لاحتمال التجوز وتوطئة للفرق بينه وبين الشكر ولما ثبت اختصاص الحمد بالثناء الاختياري في اللغة العربية بشهادة ثقات النقلة فلابد من تأويل الآية وتفويض المراد منها الى الله تعالى أو الحمل على المجاز فلعل المراد منه ومن امثاله هو الغاية المقصودة من الحمد وهو اظهار الصفات الكمالية وقد اشتهر بين المحققين من أهل المعرفة اطلاق الحقيقة على المعنى المقصود من الشئ

أذواجا والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا محمد

الكتاب العزيز متعدي بنفسه وباللام وبالى والفرق الذي ذكره الشارح في شرحه للكشاف من ان معنى المتعدي الاذهاب الى المقصد والايصال اليه فلا يسند الا الى الله تعالى كقوله تعالى لنهدينهم سبلنا ومعنى اللازم اراءة الطريق فيسند الى غيره مثل وانك لتهدي الى صراط مستقيم وان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم مع انه لا يساعد عليه كتب اللغة فان المذكور فيها ان التعدية لغة أهل الحجاز واللزوم لغة غيره منقوض بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام فاتبعني أهدك صراطا سويا وعن مؤمن آل فرعون يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد وعن فرعون وما أهديكم الا سبيل الرشاد والحمل على الحذف والايصال ثم الايقبل وتلاطم الامواج وهو ضرب بعضها بعضا كناية عن الكثرة وترشيح للتشبيه والافواج الجماعات (قوله والصلاة على من أرسله الخ) اللام في لساطع متعلق بالمعوان والسطوع الارتفاع واضافته الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف والمعوان اسم فاعل للمبالغة والظهير اما من ظهرته أي غلبته أو من ظاهرت البيت علاوته فيكون المعنى الجاعل غالبا أو عاليا أي أرسله حال كونه كذلك ويحتمل أن يعتبر اشتقاقه من الظهر يقال فلان ظهر قومه أي معتمدهم الكافي ففيه مبالغة ليس في المعوان وبهذا سقط ما ذكره الاستاذ المحقق من ان في المعوان من المبالغة ما ليس في الظهير فكان الانسب تأخير المتقدم لكنه عكس لرعاية التسجيع فهو من باب التتميم لا الترقي كما في الرحمن الرحيم وقد يقال المعوان بمعنى كثير المعونة والظهير بمعنى مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة قد تفيد ذلك المعنى ومن البين أن المبالغة في الثاني أكثر ويرد عليه أن الصفة المشبهة لا تكون الا لازمة وأما مثل النصير فاسم فاعل كما نص عليه الشارح اللبيب فان قلت الصفة المشبهة قد تشتق من المتعدي كالرحيم قلت ذلك بان ينقل الى فعل بالضم فيصير لازما ولا معنى له ههنا كما لا يخفى والسلطان الوالي وهدى اما مفعول المبعوث بتضمينه معنى الجعل او مفعول له أو حال من الضمير في المبعوث وكذا مبشرا ونذيرا وعلى تقدير الحالية اما أحوال مترادفة أو متداخلة والنذير اما بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار فهو على حذف المضاف ليناسب مبشرا أي ذا انذار أو بمعنى المنذر واما ان الفعيل بمعنى المفعل

بها ويجوز ان يرجع الضمير الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد كل منهما لبيان ما فيه نوع خفاء وابهام من السنة على طريق التصريحية الاصلية ووصفه بالوهاج بمعنى الوقاد من وهجت النار اتقدت والملألأ من توهج الجوهر تلألأ لا على طريق الترشيح للمبالغة وانما أسند ايقاد السراج الى الله تنبيها على ان رسوله عليه السلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة والاستطراب في التوسل بسراج توقد من مشكاة السنة الى تحصيل أنوار فيها فان مثل ذلك ليس من شأن ذلك السراج ثم أراد باجماع الآراء جمع رأي معناه اللغوي وهو الانفاق والعزم وباقتفاء آثارها اتباع السنة يقال خرج من اثره بكسر الهمزة أي في اثره وهو بفتحتين ما بقي من الشيء فكان الخارج يتبع آثار رحل الذاهب أولا وبالقياس معناه اللغوي وهو تقدير الشيء بشيء آخر اذ الاصطلاحي لا يناسب السباق والسياق والمعنى كشف وبين لاجل ان يتفق الناس أو يعزموا على اتباع الرسول واختيار دينه وشرعه أمرا به يتوسلون اليه وسبيلا منه يتوصلون اليه ثم رتب على الاول مصادفة بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجها ووجهه انك قد عرفت ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل النور يتوصل به الى استفادتها أولو الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية والعملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثاني رؤية دخول الناس في دين الله أفواجا فوجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول بحيث لا يلتبس أن يوجد فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك انتهى (والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا) أقول السطوع الارتفاع واضافة الساطع الى الحجة من اضافة الصفة الى الموصوف واللام

فان قيل اعتبار الاختيارية في الحمد يوجب أن لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمدا لانها ليست مستندة الى الذات بالاختيار قلت الثابت عن الثقات ان الحمد لا يكون الا بالافعال الاختيارية وقوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا مجاز عن المدح ولا شك ان الفعل الاختياري هو الذي يكون فاعله مختارا فيه بكون الاثر صادرا عنه باختياره مسبوقا بعلمه وارادته وقدرته والصدور بالاختيار انما هو في الاثر دون مباديه لا أن الفعل نفسه يصدر عن فاعله بالاختيار بان يستند اليه بالاختيار لان الله سبحانه بجميع صفاته وأسمائه عند نا معاشر الحنفية قديم وبجميع صفاته وأسمائه واحد متعال عن التعدد والتكثر بالكلية منزه عن تحقق نسبة العروض

المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بمتواتر من نصوصه الظاهرة البيان واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

ليس بثبت وقوله * امن ريحانة الداعى السميع * فليس بشاهد عليه لجواز أن يكون مراده اثبات سماع الجواب للداعى لا اثبات اسماع الدعوة له أو يكون أوقع على داعى الشوق اسم السميع لكونه سببا فيه ولو سلم فشاذ لا يقاس عليه فجوابه ان القول بكون النذير بمعنى المنذر لتصريح الثقات به لا للقياس على مثله وحذف مفعول داعيا اما لمجرد الاختصار أى داعيا الانام بقرينة هدى للانام أو للعموم بخطابية المقام وعلى التقديرين فيه ايماء الى عموم دعوته ودخول العبيد والنساء فى التكاليف (قوله ثم على من التزم الخ) ثم للتراخى الرتبى والمراد من المقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر أعم من المعانى المصطلحة وساحة الدار فناؤها والكرامة اسم من التكريم والاستصحاب جعل الشئ مصاحبا والاستحسان عد الشئ حسنا والمعنى عد واغنيمة جعل النبى عليه السلام اياهم مصاحبين لنفسه فى ساحته الشريفة وجعله اياهم حسانا فيها افصار وامغتنمين بهذين الجعلين والمهاجرون هم الذين هاجروا من مكة الى المدينة اتباعا للنبى عليه السلام والانصار كالعلم للقبيلتين من أهل المدينة وهما الاوس والخزرج ولهذا جاز النسبة الى لفظ الجمع فيقال أنصارى وسموا أنصارا لانهم نصروا رسول الله عليه السلام قال الله تعالى والذين آووا ونصروا وواحد الانصار نصير كشريف وأشراف وقوله والذين اتبعوهم باحسان قال الاستاذ المحقق هو عطف على من التزم لا على قوله المهاجرين والانصار لانه بيان لمن التزم وقد اعتبر فيه الجمع بين الامور الثلاثة التى هى الالتزام والاعتصام والاغتنام المذكورة وهذا لا يتحقق الا فى الصحابة والمهاجرين والانصار كناية عن مجموعهم فقد تم بيانه بهما ولا دخل لغيرهما فى هذا البيان ولا صلوح له ولك أن تقول قال القاضى فى تفسير قوله تعالى يومئذ يود الذين كفروا وعصوا الرسول أى يود الذين جمعوا بين الكفر وعصيان الامر او الكفرة والعصاة وبما ذكره يظهر انه يحتمل ان

فى لساطع متعلقه بعوانا وهو كثير المعونة والظهير مستمر الاعانة فان الصفة المشبهة تفيد ذلك المعنى ولم يجعله صفة لعوانا تنبيها على استقلاله فى استمرار الاعانة أيضا كما قال صاحب الهداية ان الواو لتجديد الكلام كما فى القسم وانتصابهما اما على المفعولية لارسله على تضمينه معنى الجعل أو الحالية عن الضمير البارز فى أرسله والمحجة جادة الطريق والسلطان الوالى من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسياق والسباق دون الحجة والبرهان والنصير مستمر النصر والهدى الرشاد وهو ههنا بمعنى الهادى وانتصابه على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون مبشرا حالا أو هما حالان بطريق الترادف والتداخل ونذيرا اما منزلان منزلة اللازم أو التقدير مبشرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله أى طاعته أو جنته كما فى قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام باذنه أى بامره وحكمه منيرا أى مضيئا فان أنار الشئ واستناره بمعنى أضاء اعتصم بكذا واستعصم به اذا تقوى فيها أى فى تلك الدلالة بمتواتر ومعناه الاصطلاحى لا يناسب المقام والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة فى شريف ساحته أى ساحته الشريفة والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب من استصحبه أى جعله مصاحبا لنفسه والاستحسان عد الشئ حسنا أحقاء بصحبته من المهاجرين بيان لمن فى من التزم والذين عطف على من التزم والمراد بهم التابعون ومن بعدهم من الاتقياء لا على المهاجرين والمراد بهم سائر الاصحاب لكن المهاجرين والانصار لما تقدموا فى الشرف والرتبة جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان أى ملتبسين بالايمان والعمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة أعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على

وتطرق الصدور وتصور الاقتضاء والاستناد ولا فرق بين العلم والقدرة والحياة والارادة ونحوها مما يسميه الاشاعرة بالصفات الذاتية وبين الخلق والفعل والترزيق والتصوير وغيرها مما يسمونه بالصفات الفعلية فى كونها قديمة بالذات وعدم تعددها ومغايرتها وزيادتها على الذات وانما التكثر والتعدد والتغاير والزيادة فى المفهومات دون المصداق وفى مرتبة الحكاية دون المحكى عنه خلافا لا خلاف الاشعرية على انا لا نسلم ان الله تعالى يحمد بمقابلة الحياة والعلم والقدرة والارادة فقد قال فى لباب التفسير وغيره ان الحمد يختص بالفعل والمدح عام لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق والترزيق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل انتهى وعلى ذلك ورد قوله صلى الله عليه وسلم الحمد لله المحمود بنعمته المعبود بقدرته وقول الحريرى

((وبعد)) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع فى الوصول الى مدارك المحصول

يكون المراد ههنا تم على الملتزمين والمتضمين والمتضمين فيصح العطف الذى نفاه الاستاذ واعلم ان الشارح ذكر الادلة الاربعة التى هى وحدها أومع الاحكام موضوع هذا العلم وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الترتيب ثم ذكر الاصطلاحات الشائعة بين أهل الاصول لرعاية براعة الاستهلال (قوله وبعد فان الخ) الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منويا والعامل فيه ان لم تقدر اما ما يفهم من السياق مثل أقول أو اعلم والفاء على توهم اما ومثله فى بناء الامر على التوهم قوله

بدالى انى لست مدرك مامضى * ولا سابق شيأ اذا كان جائيا

حيث جر سابق على توهم الباء فى مدرك وقد تقدر اما فى الكلام وتصير الواو عوضا عنها وفيه أن هذا يقتضى مناسبة بين الواو وأما مصححة لتعويضها عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا عن أما فيكون التركيب بعد تقدير اما من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار فى ذلك وقد يفرق بان ماوقع فى المفتاح فذلكة لما سبق وضبط اجمالى بعد بيان تفصيلى وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء للحمد والصلاة واللاحق اخبار قلت لعل من يجعل الواو عاطفة يجعل الكلام من قبيل عطف القصة على القصة وأما القول بان الكلام السابق اخبار بان الله تعالى مستحق للحمد بسبب اتصافه بالصفات المذكورة و يحصل منه المقصود اعنى انشاء الحمد لانه ثناء عليه بجهة التعظيم فلا يتأتى مثله فى الصلاة لانه لا يلزم من الاخبار بان النبى عليه الصلاة والسلام متعلق الصلاة ومستحق لها الصلاة عليه أعنى الدعاء له فقوله والصلاة على من ارسله الله الخ انشاء قطعا فيتحول الاشكال الى عطفه على قوله الحمد لله (قوله الجامع بين المعقول والمنقول الخ) أى ما يبحث فى هذا العلم عن أحواله بعضه معقول كالاجماع والقياس وبعضه منقول كالكتاب والسنة وأيضا دلائله بعضها معقولة كالدليل على كون الكتاب حجة وبعضها منقولة كالاكثر (قوله النافع فى الوصول الى مدارك المحصول) المدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير المستنبطة ويحتمل أن يراد بالمدارك مأخذ الاحكام الفقهية التى استنبطها الفقهاء وحصلت لهم وقد يجعل المحصول بمعنى الخلاصة والمعنى الى ما يستنبط بسبب هذا العلم من مواضع درك خلاصة المطالب التى هى الصلاح فى الدنيا والنجاة فى العقبى الحاصلين باستنباط الاحكام الحاصل بهذا العلم فيكون هذا اشارة الى فائدته كما أن ماسبق اشارة الى مسائله

الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتواتر والنص والظاهر والبيان والاستحسان والاستصحاب براعة الاستهلال فان بعضا منها وان لم يرد به معناه العرفى لكن يكفى فى البراعة ان يذكر اسم يناسب المقصود وان أريد معنى آخر كما تقرر فى موضعه قال (وبعد فان علم الاصول) أقول مثل هذا الفاء اما على توهم أما أو على تقديرها فى نظم الكلام فعلى هذا يكون الواو فى وبعد كالعوض عن أما المعقول والمنقول القياس وسائر الادلة ونقول كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل ان وجهى الترجيح اذا تعارضا فما بالذات أقوى مما بالعارض ونحو ذلك مما سنبين فى موضعه ان شاء الله والمدارك جمع مدرك بمعنى الادراك والمراد بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية

فى مقاماته الحمد لله الممدوح الاسماء المحمود الآلاء وقول أبى بكر الكلاباذى فى معانى الاخبار تعالى الله الممدوح فى أوصافه المحمود فى أفعاله وقولهم الثناء على الله بكل أفعاله فهى جملة والشكر على نعمائه فهى جزئية والرضا بأقضيته فهى حميدة والمدح بكل صفاته فهى جليلة قال نجم الدين النسفى هذا التفصيل منقول عن السلف رحمهم الله وهذا هو الحق الحقيق فى الجواب وما اشتهر بين ضعفاء أرباب الحواشى مما يخالف ذلك فهو خارج عن نهج الاستقامة وعادل عن صوب الصواب (قوله المواضع التى من لم يحلها الخ) تقديره المواضع التى لا يحتاج فى حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم الخ ففيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها كما فى حذف الجزاء فى نحو قوله تعالى واذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الآتى كانوا

أجل ما يتنسم في احكام أحكام الشرع قبول القبول وأعزما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح أغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام أعلى

(قوله أجل ما يتنسم الى قوله نعم) يتنسم من تنسمت الريح أى وجدت نسيمها راما جعله من تنسم الريح أى شمها تنبيه أنه ينبئ عن قصور القبول والقبول الاول ريح الصبا وهو مفعول يتنسم لا فاعله كما توهم والثانى مصدر شبه مقبولية الشئ لكونها حالة ملائمة مطلوبة برياض وجنان هى ملائمة للنفوس مطلوبة لها على طريق الاستعارة بالكناية واثبت له نسيم الصبا تخييلا ويجوز أن يكون قبول القبول كلجين الماء ويتخذ على صيغة المبنى للمفعول والاعلام جمع علم بمعنى الراية واعلاء الاعلام كناية عن الاظهار والتقوية والعقول الاول جمع عقل بمعنى الملجاء وهو منصوب على انه مفعول ليتخذ والثانى جمع عقل بمعنى المشهور والمعنى علم الاصول أعظم الاشياء التى تكون مقبولة فى اثبات احكام الشرع واتقانها واعز الاشياء التى تلتجئ اليها العقول لاظهار الحق وتقويته فان احكام أحكام الشرع واظهار الحق يفتقر الى اشياء من العلوم وغيرها واعظمها واعزها علم الاصول وهذا ادعاء منه وكل حزب بما لديهم فرحون وان فى قوله وان كتاب التنقيح بالكسر عطف على قوله فان علم الاصول والامام الذى يقتدى به والجمع امام أيضا ذكره فى القاموس ونظيره هجان فاذ كره القاضى والجوهرى ومن تبعهما فى قوله تعالى واجعلنا للمتقين اماما فحمل لا ضرورة اليه والعلم فى قوله علم الهداية بمعنى الراية أو الجبل فانه أبلغ من أن يكون بمعنى العلامة وعالم الدراية بفتح اللام فانه أبلغ من كسرها ولو سلم صحته والتعديل التسوية وتعديل الميزان من مصنفات المصنف ففى ذكر معدل الميزان فى وصفه لطافة وكذا فى ذكر المنقح لان التنقيح أيضا من مؤلفاته والاضافة فى معدل ميزان ان كانت معنوية بان يشترط فى عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال والاستقبال كما هو المشهور فمعدل صفة للامام كما قبله وما بعده وان جعلت لفظية بناء على ان اسم الفاعل بمعنى الحدوث يعمل مطلقا كما قيل فهو بدل وما بعده ليس بنعت حينئذ لان القاعدة أن النعت والبدل اذا اجتمعا قدم النعت لانه كجزء من منعوته وأخر البدل لانه تابع كلا تابع من حيث انه مستقل بمقتضى العامل ولهذا رد صاحب الكشاف على الزجاج حيث زعم أن شديد العقاب فى قوله تعالى حم تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول وحده من بين الصفات بدل وغفل عنه الشيخ أبو حيان فاعترض عليه بان ما سواه معرفة وهو نكرة فجعل ما سواه نعوتا ونفسه بدلا موافق للقاعدة بل هو بدل من البدل الاول لا من المبدل منه كما ظن لان تكرير البدل والمبدل منه واحد لا يجوز فى غير بدل البداء نص عليه أبو حيان نقلا وكان السر فيه أنه قد طرح فلا يبدل منه مرة أخرى هذا وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من اغصانه

الغير المستنبطة بعد التنسم الشم كما قال صاحب الكشاف فى الافعال تنسم الريح خوش و بيد باردا أو تتبع النسيم كما قال فى الاساس تنسمتها تتبعت نسيمها أو وجدان النسيم كما قالوا فى قوله عليه السلام تنسموا روح الحياة أى أوجدوا نسيمها والقبول الاول ريح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثانى مصدر بمعنى المقبولية واضافته اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء العقول الاول جمع عقل بمعنى الملجا والملاذ والثانى جمع عقل بمعنى القوة الدراكة النحرير العالم المتقن والعلم الجبل والدراية العلامة والانسب ههنا أحد الاولين وعالم الدراية بفتح اللام هو الصواب والكسر خطأ التعديل التسوية وتنقيح الجذع قطع ما تفرق من أغصانه وفى ذكر هذين اللفظين كرض الى اسمى كتابين تعديل الميزان والتنقيح

عنها معرضين قال الزمخشرى فى المفصل وقد جاءت التى فى قولهم بعد اللتيا والتى محذوفة الصلة باسرها والمعنى بعد الخطة التى من فظاعة شأنها كيت وكيت وانما حذفوا ليوهموا انها بلغت من الشدة مبلغا تقاصرت العبارة عن كنهه وقرئ تماما على الذى أحسن بحذف شطر الجملة وسمع الخليل أعرابيا يقول ما أنا بالذى قائل لك شيئا (قوله لم يسبقنى على مثله أحد) من سبقته على كذا اذا غلبته عليه والسبق الجارى فى صلته على انه معنى الغلبة كما فى قوله تعالى الا من سبق عليه القول منهم والمعنى انه لم يسبقنى أحد على الاتيان بأن يأتى بمثل المتمم المختوم المشتمل على المحاسن المذكورة حتى يكون هو الحائز به دونى ونسق السبق على مثله عن غيره يدل على تفرده واختصاصه به وتخطئة هذا التركيب مستندا بما وقع فى أبيات أبى بكر الكاسانى رحمه الله حيث

الله درجته فى دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب أغصانها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل أركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا فى كشف أسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف زيادات ما مستها أيدى الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولو الابصار ولهذا طار كالامطار فى الاقطار وسار كالامثال فى الامصار ونال فى الآفاق

(قوله واف) صفة بعد صفة لكتاب وكذا كاف صفة بعد صفة لنصاب ولا يخفى ما فى كلامه من ذكر اسامى الكتب مع كثرتها على وجه لا يحوم حوله شائبة تكلف (قوله نعم) تصديق لما سبق من المدح الموهم للمجازفة وتقرير لما لحقه (قوله وقد سلك) استئناف فى موضع التعليل والاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره والنكات بكسر النون جمع نكتة بضمها كبقعة وبقاع وهى اللطيفة من الكلام المؤثرة فى القلب من النكت كالنقطة من النقط والمراد بها المسائل الحاصلة بالتفكر المؤثرة فى القلب التى يقارنها نكت الارض بنحو الاصبع غالبا والفتق الشق والرتق ضده وفى قوله ما فتق بها رتق آذانهم أولو الابصار مناقشة وهى ان ماذكر يدل على أنهم لم يسمعوا تلك النكات واما أنهم لم يتفطنوا لها ولم يصل فكرهم اليها فلا يفهم منه مع أنه مقصود بالبيان ومما رتضاه

واف صفة بعد صفة لكتاب وكذا قوله كاف صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال القدر الذى تجب فيه الزكاة والمبانى الدلائل نعم لتقرير الخبر السابق وقوله قد سلك دليل عليه وانه لما بالغ فى وصف الكتاب كان مظنة ان يتوهم انه أفرد فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق كلام القوم وفى ما راد ودقق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطائف لم تصل اليها الاذهان ودقائق لم تدخل فى أصمخة الآذان الى الآن والاستيلاء على الشئ التمكن منه والرسوخ فيه والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة من رفع حال عن الامد أو صفة له والمنار علم الطريق ورفعه كناية عن تشهيره بحيث لا يخفى على ذوى البصائر والنكات جمع نكتة كبقعة وبقاع وهى اللطيفة من الكلام المؤثر فى القلب والفتق الشق والرتق عكسه وضمير آذانهم عائد الى الابصار المقدم رتبة واعلم ان المقصود من نفى سماع أولى الابصار تلك النكات نفى ملزومه بطريق الكناية وهى نفى وصول فكر أحد اليها فان العادة تقضى بان مثل تلك النكات اللطيفة اذا تنبه لها أحد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعا فيسمعها أولو الابصار لان الحكمية ضالة الحكيم يأخذها أينما يجدها فسماعهم لازم للتفطن عادة ونفى اللازم ملزوم لنفى الملزوم فان قيل المفهوم من العبارة نفى الاصغاء وذلك يحتمل أن يكون لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها قلنا اختيار لفظ نكات واضافة لطيف اليها ونسبة الرتق الى آذانهم يدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى الجانب والناحية وسار كالامثال فى الامصار فى الدوران على الالسن والاشتهار ونال أى أصاب فى الآفاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد البلدان حظا أى نصيبا عظيما كاملا والواو فى ولا اشتهار للهلال من حظ او اشتهار منصوب بنزع الخافض وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الحظ من الاشتهار ليس كاشتهار الشمس فى غاية اشتهارها بل هو أزيد منه ونظيره فى كون الواو للحال قول الشاعر

طرق الخيال ولا كليلة مدلج * سدكا بأرحلنا ولم يتعرج

أو للعطف على محذوف أى لا كاشتهار القمر فى نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس فى نصف النهار وله فى القرآن غير نظير واعلم انه ذكر أسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شائبة التكلف ولا يعتريه وصمة التعجيل والتعسف وهى الجامع والنافع والمدارك والمحصول والهداية والميزان والشامل والخلاصة والمبسوط والوافى والكامل والخزانة والمنتخب والكافى والبحر والمحيط والمستصفى والبسيط

قال

سبقت العالمين الى المعالى
بسابق فكرة وعلو همه
ولاح بحكمتى نور الهدى
فى ليال بالضلالة مدلهمه
يريد الجاحدون ليطفؤه
ويأبى الله الا أن يتمه

فى غاية السقوط فان ورود الاستعمال على بعض الوجوه لا ينفى صحة غيرها فقد جاء الباء فى قوله تعالى الذين سبقونا بالايمان واللام فى قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى والى فى قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم على ان الحجة فى العربية إنما هو كلام الفصحاء من الشعراء الجاهليين كامرئ القيس وطرفة ابن العبد وعنترة بن شداد أو المخضرمين كحسان بن ثابت الانصارى ولبيد بن ربيعة العامرى ونابغة الجعدى أو الطبقة الاولى من الاسلاميين كجرير والفرزدق وذى الرمة

حظا من الاشتهار ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار ولقد صادفت بجمارى بما وراء النهر الكثير من فضلاء الدهر أفئدة

الخطابى فى الجواب عنه أنه بالغ فى اختصاص تلك النكات بالمصنف فنفى سماع أولى الابصار اشارة الى ان تفطنهم واستخراجهم اياها أمر معلوم الانتفاء غير محتاج الى النفى وانما المحتاج اليه نفى سماعهم فنفاه وفيه بحث ظاهر وهو أن تفطن أولى الابصار لها اذا كان منفيا فسماعهم لا يكون الامن غير أولى الابصار ويلزم منه أن يكون انتفاء تفطن أولى الابصار لها معلوما وانتفاء تفطن غير أولى الابصار غير معلوم وهذا مما لا يرتضيه اولوا الابصار ولا غيرهم فالصواب ان يقال قوله ماقرع بها ارتق آذانهم أولوا الابصار بعد كونه تمثيلا أو استعارة بالكناية وتخييلا كناية عن عدم علمهم بها لان أكثر العلوم الدقيقة انما يحصل بالسماع عادة فالسماع كانه لازم لعلم تلك النكات كان طول النجاد لازم لطول القامة فذكر اللازم وأراد الملزوم أو يقال العادة تقضى بان مثل تلك النكات اذا تنبه لها أحد لا يتمكن من كتمها بل يذكرها غالبا فيسمعها أولوا الابصار فنفى السماع اللازم وأراد نفى التفطن الملزوم والاقطار جمع قطر وهو الناحية والامثال جمع مثل وهو فى الاصل بمعنى المثل وهو النظير ثم نقل الى القول السائر المتداول الممثل مضربه بمورده نال حظا أى أصاب نصيبا وافرا (قوله ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار) مثل هذا التركيب شائع فى كلام البلغاء قال

طرق الخيال ولا كليلة مدلج ✻ سدكا بارحلنا ولم يتعرج

فالواو اما للعطف على مقدر واشتهار منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار القمر فى نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس فى نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة بان تذهب النفس كل مذهب ممكن أو للحال باضمار فعل تقديره ولا يشتهر أو ولا اشتهر كاشتهار الشمس بل أزيد منه وما أورد على الثانى من أن لا اذا دخلت على الماضى غير الدعاء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه أن ترك التكرار وقع فى مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله

لاهم ان الحارث بن جبله ✻ زنا على أبيه ثم قتله
وكان فى جاراته لا عهد له ✻ وأى أمر سيئ لا فعله

وقال أبو خراش وهو يطوف بالبيت

ان تغفر اللهم تغفر جما ✻ وأى عبد لك لا ألما

على ان أبا على الفارسى ذكر فى قوله تعالى فلا اقتحم العقبة أن لا بمعنى لم فالتكرار غير واجب وقد يجعل الفعل المنفى فى أمثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب التكرار اتفاقا الا أن البيت الاول لا يحتمله وان جوزه الدمامينى لان المراد تقبيح الافعال التى وقعت من المهجو فى الماضى وقد يجعل قوله ولا اشتهار الشمس معطوفا على قوله نال حظا من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور أى ولا اشتهر ورده الاستاذ بعد ماذكر من انتفاء التكرار الواجب بان قوله ولا اشتهار بمنزلة بيان لقوله نال حظا فصحة عطفه عليه محل تأمل وجواب الاول قد عرفت مماسبق صريحا وجواب الثانى أن يجعل الماضى بمعنى المضارع فلا يكون بيانا لقوله نال حظا لان المراد منه الماضى وبه أيضا اندفع الاول (قوله ولقد صادفت بجمارى) الجملة معطوفة على خبر ان أو على جملة نال فى الآفاق أى ولهذا لقد صادفت بجمارى والجمار اما مصدر ميمى

دون المولدين منهم كابى نواس وأبى تمام الطائى وأبى الطيب على ماثبت فى محله وأما أبو بكر الكاسانى فانما هو من متأخرى الفقهاء الحنفية رحمهم الله (قوله اليه يصعد الكلم الطيب) اقتباس لطيف وافتتاح ظريف قد قطع الاطماع عن العثور على مثله وقد غبط المصنف جلة العلماء من أهل التأليف بعده وانتحل عنه جلال الدين السيوطى فى خطبة كتابه الكلم الطيب والقول المختار فى المأثور من الدعوات والاذكار ومحمد بن أحمد البردعى فى خطبة معارك الكتائب (قوله والكلم ان كان جمعا) قد شاع اطلاق الجمع على الكلم وأمثاله ووقع ذلك من الزمخشرى وغيره من البارعين فى اللغة فهو ان كان جمعا فوجه صحة توصيفه بالطيب انه من الجموع التى يفرق بينها وبين واحدها بالتاء وكل جمع شأنه ذلك يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث ولا يتعين فيه التأنيث وليس مقصوده ان صحة التذكير فى صفة

والكنز والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهذيب والتحصيل والزيادات والنكات والنهاية والتعديل والمنهاج والبديع وكشف الاسرار والتحقيق والامد والاقصى والمنار والتدقيق قال (ولقد صادفت بجمارى بما وراء النهر) أقول لما فرغ من وصف المصنف والتصنيف شرع فى بيان سبب اقدامه

تهوى اليه وأكبادا هائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في

بجعل زمانا على الاتساع لا على طريق الاضافة أو على حذف المضاف أي وقت اجتيازي على ما عرف من المذهبين في آتيك خفوق النجم أو اسم زمان وأما جعله اسم مكان كما جوزه الاستاذ وغيره فيرد عليه أن النحاة صرحوا بوجوب ذكر في في مثله وأنه لا يجوز مثل قعدت مقتل زيد والجار في قوله بما وراء النهر متعلق بنفس المجتاز على الوجه الاول وبما يتضمنه من المصدر على الثاني أو الجار والمجرور ظرف مستقر وقع حالا من المجتاز والباء بمعنى في ويحتمل أن يكون بما وراء النهر بدلا من مجتازي واقتصر الشارح في قول صاحب الكشاف ولما توجهت تلقاء مكة وجدت في مجتازي بكل بلدة من فيه مسكة على كون المجتاز مصدرا او اسم مكان وتبعه السيد ولا يظهر وجه تركهما كونه اسم زمان مع أنه أظهر من كونه اسم مكان (قوله تهوى اليه) اما بكسر الواو من هوى يهوى أي سقط أو بفتحها من هويه يهواه أي أحبه ضمن معنى النزوع فعدى تعديته فان قلت لم قال تهوى بصيغة الفعل مع أنه أورد الاوصاف في نقرائنه الآخر بصيغة الاسم قلت للميل الى قوله تعالى فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم (قوله هائمة عليه) قال الخطابي هو من هام بمعنى عطش لا من هام بمعنى تحير وذهب من العشق اذ الكبد انما يوصف بالعطش لا التحير والعشق وفيه نظر لان لفظة عليه توجب اعتبار الحرص أو مثله ولا فرق بين وصف الكبد بالتحير والعشق ووصفه بالحرص على ان الاكباد مجاز عن اصحابها (قوله وعقولا جاثية بين يديه)

على التأليف صادفت أي وجدت مجتازي اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق به الجار في قوله بما وراء النهر واما مكان فيكون بما وراء النهر بدلا منه أكثير حال من مفعول صادفت وهو أفئدة جمع فؤاد بمعنى القلب قدم عليه لتمحضه في التنكير تهوى أي تشتاق اليه أي الى ذلك الكتاب من هوى يهوى من باب علم يعلم بمعنى أحب فلما عدى بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق هائمة حريصة عليه من هام بمعنى عطش فلما عدى بعلى علم انه ضمن معنى الحرص جاثية بين يديه أي جالسة على ركبتيها قدام ذلك الكتاب للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشيء ارادته على بالرضا والميل اليه والاستيقاف طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني رغبات طالبة لوقوف مراكبهم عند ذلك الكتاب حتى يستأنسوا به ويستفيدوا منه معتصمين متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب فيها والاطراف عطف تفسيري في الصحاح الحاشية حواشي الثوب وهي جوانبه وفي المغرب قوله عليه السلام خذ من حواشي أموالهم أي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره لجوانبه فبطل ما قيل الحواشي هي الاواسط بدليل قوله عليه السلام لا تأخذ من حرزات أموال الناس أي من نفائسها وخذ من حواشي أموالهم أي أواسطها فمن اعتصم في أمر الكشف بالحواشي والاطراف يكون معتصما بكله فلا يوافقه قوله فاتعين في بحار أسراره عن اللآلئ بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي المصطلحة عند الطلبة وهي ما يكتب في أطراف الكتب من الفوائد السانحة للكاتب أو لغيره وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب ان هذا المنصف كيف غفل عن قول المصنف رقيقة الحواشي أي لطيفة الاطراف والجوانب عن اللآلئ عن المطلوب بالاصداف بالقشور واقاعدا القانع بمن لتضمنه معنى التقاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين في بحار لطائفه عن العثور على فوائد معانيه بالبحث عن ظواهر الالفاظ لا تحل من الحل بمعنى ازالة العقد من باب نصر والانامل جمع أنملة بمعنى رؤس الاصابع والمعضل بكسر الضاد المشكل من أعضل الامر اشتد واستغلق شبه الانظار بالمعضل من شأنهم ازالة العقد بطريق الاستعارة المكنية وأثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بالكيس

الكلم لازم الوجود على كلا التقديرين ولا اشارة ولا ايماء في كلامه على اختياره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه حزازة وان الصواب وان كان جمعا بالواو على انه قد اعترض على هذا المورد بان مواد الواو الوصلية الدالة على ان الجزء لازم الوجود قد يؤدي بدون تصدير بحرف العطف كما ذكره في شرح التلخيص ومثله بما روى نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه وهو مقصد المؤدى على تقديري وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد أحدهما وتصويب الآخر قلت وقد جوز البيضاوي رحمه الله أن يكون قوله تعالى قالت اني أعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا للمبالغة أي ان كنت تقيا متورعا فاني أعوذ منك فكيف اذا لم تكن كذلك (قوله لاصولها) بجعل الشرع على طريقة الاستعارة بالكناية بمنزلة النهر الكبير في كثرة فوائده وعموم منافعه وأثبت له الشارع تخييلا وجعل أصوله التي هي العقائد بمنزلة العطشان

كشف

كشف أستاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار أسراره عن اللآلئ بالاصداف لا تحل أنامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرائده في خيام الاستار مقصورة ترى حواليها هممًا مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها أعينًا ساهرة

أي جالسة على ركبتيه والرغبات جمع رغبة من رغبت في الشئ أي اردته والمطايا جمع مطية وهي الناقة سميت مطية لانه يركب مطاها أي ظهرها وقيل لانها يمطي بها في السير أي يعدو أصل مطية مطيوه فلما اجتمعت الواو والياء في كلمة واحدة وقد وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وأدغمت الياء في الياء والفقرتان يحتملان الكناية عن كمال الطلب لان الجثو واستيقاف المطية لازمان له فاطلق اللازمان واريد بهما الملزومان اللذان هما المقصودان أصالة ولا يلزم في الكناية امكان حصول اللازم لما اثبت له الملزوم ويحتملان التمثيل بان تشبه الهيئة المنتزعة من أحوال العقل المشغوف المتوجه توجها تاما الى تحصيل ما في الكتاب بالهيئة المنتزعة من أحوال الطالب لعلم من احد الجاثي على ركبتيه امام المطلوب منه المتوجه اليه بالكلية اطلاقا للفظ المشبه به على المشبه ونحوه في الفقرة الاخرى ويحتملان الاستعارة بالكناية والتخييل تشبيها للعقل الموصوف بالطالب واثباتا للجثو الذي من خواص المشبه به للمشبه (قوله بالحواشي والاطراف) الحواشي الجوانب والاطراف عطف تفسيري والمراد ما يكون فيها والاغلب انها مما لا يعتد به فاراد بها ذلك فلا يرد أنه قد يكون هي اللآلئ فلا يكون المعتصم بها قانعا من اللآلئ بالاصداف قانعين من القناعة وهي الرضا لا من القنوع وهو السؤال كما هو المشهور قال بعضهم القنوع يجيء بمعنى الرضا أيضا وفي المثل خير الغنى القنوع وشر الفقر الخضوع وتعديته بعن لتضمين معنى القصور أو الاعراض لما في الرضا من الاعراض عن طلب الزيادة لا تحل استئناف لبيان قصورهم ولهذا ترك العطف والانامل رؤس الاصابع جمع أنملة بفتح الميم والمعضل من أعضلني فلان أي أعياني أمره وأعضل الامر أي استغلق وأمر معضل لا يهتدى لوجهه والبنان أطراف الاصابع واللام في البنان للاستغراق لا للعهد بقرينة قوله فلطائفه الخ (قوله فلطائفه بعد) معناه الى الآن وتقديره بعد ما مضى

المعقود بطريق المكنية وأثبت له العقد بطريق التخييل وقوله لا تحل ترشيح للاستعارتين والبنان أطراف الاصابع شبه أيضا البيان بشخص من شأنه فتح الابواب المغلقة بطريق المكنية وأثبت له البنان بطريق التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزائن مغلقة الابواب بطريق المكنية وأثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشيح للاستعارتين والفاء في فلطائفه لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله من الجملتين بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم والمضاف اليه منوي بعد الزمان الماضي الى الآن الحجب الالفاظ أي ألفاظ كالحجب والخرائد جمع خريدة وهي من النساء المحبسة في خيام الاستار أي أستار كالخيام مقصورة محبوسة مختفية ترى بصرفصله عما قبله لكونه مقررا ومؤكدا له حواليها بفتح اللام أي جانب تلك اللطائف هممًا مستشرفة الاعناق صفة لهمما في الصحاح استشرفت الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس واضافته الى الاعناق اضافة الى المفعول ولما كان أكثر ظهور الاستشراف في الاعناق أسند اليها دون حال من اعينا ومعناه في الاصل أدنى مكان من الشئ يقال هو دون ذلك اذا كان أحط منه قليلا ثم استعير للتفاوت في الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد وتخطي حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين هي سوادها الاعظم والمعنى ترى أعينا ساهرة الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها الى غير واصلة الى تلك اللطائف ولما كان أول ما يظهر

المفتقر الى الماء في حاجتها الى التقوى بأدلتها من الكتاب والسنة وغيرها وأثبت لها الماء من مشارع الشرع (قوله ولفروعها الخ) جعل فروع المحامد التي هي الطاعات وصوالح الاعمال بمنزلة الاشجار المثمرة والزروع وأثبت النماء لها من ريح الصبا على تلك الطريقة (قوله أصول الشريعة الخ) الظاهر أنه أراد بها العقائد وبمبانيها أدلتها من الكتاب والسنة وبتمهيدها جعلها مساوقا لصحيح النظر مجاوبا للعقل السليم محكما متقنا مصونا عن فساد المعنى وركاكة النظم وسخافة التركيب (قوله وفروعها) فروع الشريعة مسائلها الفرعية من العبادات والمعاملات ورقة أطرافها كونها معضلة التفاريع متشعبة الجزئيات ودقة معانيها كونها غامضة لا يصل اليها كل أحد أو المراد من الاصول ما يسع العقائد ورؤس المسائل الفروعية التي يشترك في فهمها العالم

فأمرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان أخوض فى لجج فوائده وأغوص على غرر الاحداق فرائده وانشر مطويات رموزه وأظهر مخفيات كنوزه وأسهل مسالك شعابه وأذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت أقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر واحتمل مكابد الفكر فى ظما الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازفا غلالة الجدفى الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام فى ضمن تقريرات تتفتح لورودها أصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها أعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط

من أثر النوم تغير الحدقة من جانب الى آخر أسند السهر الى الاحداق مبالغة فى بيان حرصهم على العثور على تلك اللطائف وبعدهم عن النوم ومقدماته فأمرت أى اذا كان الامر كذلك أمرت بلسان الالهام امارؤيا صادقة أو جزم حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول فى الماء واللجج جمع لجة وهى معظم الماء واضافة اللجج الى الفوائد من اضافة العام الى الخاص ان أريد باللجج معظمات الفوائد والا فمن اضافة المشبه به الى المشبه والغوص النزول تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شئ أوله وأكرمه يقال فلان غرة قومه أى سيدهم وفرائد الدر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق فى الجبل والاضافة بيانية كشهر رمضان والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب جمع صعب نقيض ذلول والاقتحام دخول فى أمر بتكلف ومشقة والدياجر جمع ديجور بمعنى الليل المظلم وأصله الدياجير حذف الياء ليناسب الهواجر واحتمل آثره على أحمل لان فيه كثرة عمل ليس فى أحمل والمكابد جمع مكبد بمعنى كبد وهو المشقة فى الاساس المسافر يكابد الليل اذا ركب هوله وصعوبته والظمأ العطش والهواجر جمع هاجرة وهى نصف النهار عند اشتداد الحر (قوله راكبا كل صعب وذلول) استعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله بالانظار الشاقة والهيئة لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من ركوب الصياد كل مركب صعب وذلول لاصطياد نوافر الوحوش النزف استخراج ماء البئر كله العلالة بالضم بقية اللبن فى الضرع وعلالة الجد بقيته وفى اشارة النزف والعلالة تنبيه على بذله تمام الوسع والطاقة واعلم أن قوله راكبا اما ناظر الى قوله فطفقت أقتحم الخ فان اقتناص الشوارد يناسب اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالبا (قوله ونازفا الخ) ناظر الى قوله واحتمل الخ فان النزف يناسب احتمال المكابد فى ظما الهواجر لانه يقتضى كمال العطش النزف الاماطة الازالة والقناع ما تستر به المرأة وجهها وفى الصحاح هو أوسع من المقنعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد ويرتبط به أشد ارتباط حتى يجرى مجرى الاجزاء منها فلما جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادى (قوله تتفتح لورودها أصداف الآذان) شبه تلك التقريرات بالمطر النازل فى وقت الربيع والآذان المحيط بها بالاصداف يحكى أن نيسان وقت يقال لها نيسان تعلق على وجه البحر فتفتح أفواهها وكل ما يقع فيها قطرة وتضم فاه ويرسب يكون فرائدا وكل ما يطمع ويكثر فى جمع القطرات تتصاغر درره والاعطاف جمع عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا فرح فرحا شديدا يتحرك جانباه النشاط خفة تعرض من السرور الكسل التثاقل عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن أو لسرور لكن أكثر استعماله فى الثانى الثكلان فاقد الولد والتعويل الاعتماد ومتون الرواية أصولها وأصحها والتعريج على الشئ الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس مطيته عليه وأقام كذا فى الصحاح والمراد به

والعامى وكونها ممهدة المعانى جعلها واضحة الادلة ساطعة الحجة بعيدة عن الخفاء ووقوع الخطا يتبينه من يقف عليه ولا يلتبس أمره ولا يحتاج الى بيان عالم واستنباط مجتهد ومن الفروع الفروع الجزئية والمسائل الاجتهادية المفتقرة الى استنباط المجتهدين وبيان العلماء وهذا أولى من الاول (قوله والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار الخ) الظاهر المتبادر من هذا الكلام الذى لا يخفى على كل منصف ان المراد من أبكار الخ هو المعانى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة التى يختص بدركها المجتهدون ويستخرجها الذين يستنبطون ويظهرونها على النصوص ظهور العروس على المنصة وحمله على المعانى الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر وصرف عن المتبادر (قوله بسنة نبيه المصطفى) سنته ما صدر عنه من قول أو فعل أو تقرير والضرب القولى

لاسماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان

من الزمان والخرائد جمع خريدة وهي الحيية من النساء حواليها بفتح اللام يقال قعدوا حوله وحواله وحوليه وحواليه بفتح اللام في الجميع بمعنى الجانب والاستشراف ان جعل من استشرفت الشئ اذا رفعت بصرك تنظر اليه وبسطت كفك فوق حاجبيك كالذي يستظل من الشمس يلزم أن تكون اضافته الى الاعناق اضافة اسم الفاعل المتعدي الى الفاعل المجازي لان المفعول هو الذي ينظر اليه وليست الاعناق كذلك وقد نفاه صاحب اللب اللهم الا أن يجعل بمعنى الامتداد فيكون لازما مضافا الى الفاعل أو يراد بالاستشراف لازمه وهو المدفقة تكون الاضافة الى المفعول ودون حال من أعينا وهو في الاصل ظرف مكان معناه المكان المنحط من مكان الشئ فلا لامع دنوه منه وهذا القيد لتوافقه مع الدنو في الحروف الاصول ثم اتسع فيه فاستعير لقدام الشئ وبين يديه للمناسبة الظاهرة كما استعير للانحطاط في الاحوال والرتب المناسب للانحطاط في المكان وفي المادة فقيل زيد دون عمرو في الشرف وفي القامة ثم استعمل في كل تجاوز حد وتخطي حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة وحدقة العين سوادها الاعظم وقد تجمع على حدق وحداق وانما نسب الاستشراف الى الاعناق والسهر الى الاحداق لظهور أثرهما فيهما والكاف في كوهم بمعنى المثل او دخل بقصد المبالغة أي ليس ما وقع في قلبه مثل الوهم فضلا عن أن يكون اياه واللجة معظم الماء شبه فوائده بالماء فأثبت لها اللجج (قوله على غرر فرائده) غرة كل شئ أكرمه والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة سميت بها اما لانها لا نظير لها أو باعتبار أنها كانت منفردة في صدفها والشعاب جمع شعب بالكسر وهو طريق بالجبل ومسالك الشعاب كشجر الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة بحيث يصير المتن مشروحا تعريض للتوضيح بانه ليس شرحا تاما التنقيح (قوله فطفقت أقتحم الخ) طفق يفعل كذا يطفق طفقا أي جعل يفعل قال الاخفش وبعضهم يقول طفق بالفتح يطفق طفوقا والاقتحام الدخول في الشئ بلا روية وهو دليل فرط الشغف والحرص والدياجر جمع ديجور وأصله دياجير بالياء حذفت طلبا الازدواجها بالهواجر وهي جمع هاجرة وهي نصف النهار والمكابد جمع كبد على خلاف القياس وهي الشدة ويجوز أن يكون جمع مكبد بمعنى الكبد على ارادة أنواع الشدة والظمأ العطش وفي القرائن تنبيه على كمال حرصه حيث بين أنه كان يرتكب أشق الاعمال في الاوقات التي لم يكن يشتغل فيها أحد بيسير عمل سوى الاستراحة والمراد بالصعب وهو في الاصل البعير الغير المنقاد والذلول وهو المنقاد اما الفكر القوي والضعيف أو كل شاق وسهل من الاحوال وفيه تمثيل اذ الصائد للشوارد في الاغلب انما يكون فارسا نزف ماء البئر أي نزحه كله وغلاله الشئ بقيته يريد أنه بذل جهده كله في الوصول الى مقاصد الكتاب لا كما هو المعتاد في أخذ الاشياء من ابقاء شئ منها كما يفعله النازح من البئر والاماطة الازالة والخرائد جمع خريدة وهي الحيية من النساء والقناع المقنعة الواسعة (قوله الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح) لا يخلو لفظ الموسوم عن الايماء الى أن الاسم من الوسم كما هو مذهب الكوفيين لا من السمو على ما هو مذهب البصريين ثم اسم الشرح ان كان هو المجموع فالامر ظاهر وان كان التلويح وحده ولا شك أن المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتعلق الجار فان الاعلام من حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد تلاحظ معها المعاني الاصلية بالتبعية ولهذا نادى بعض الكفرة أبا بكر بابي الفصيل والمعاقد ما يتصل به المقاصد ويرتبط بها أشد ارتباط حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلهذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي وفي قوله تنفتح لورودها الخ ايماء الى ان تقريراته كامطار توقع في أصداف الاذهان الدرر والاعطاف جمع عطف وهو الجانب واهتزازه كناية عن السرور واذا الفرحان يتحرك جانباه نشاطا وهو المراد ههنا وقد يكون كناية عن التنبه وزوال الغفلة اذ الغافل يتنبه بتحريك جانبيه (قوله وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان الخ) في الصحاح اشكل فقدان المرأة ولدها وكذا الشكل والثكول التي فقدت

منها يخص باسم الحديث (قوله وفصل خطابه) الضمير المجرور اما راجع الى الله تعالى على طريق الضمائر المتقدمة تحاشيا عن الانتشار في موضع الالتباس ولزوم التكرار بتعقيب العام بالخاص ففيه بيان لصنفي المبين فان مجمل الكتاب قد يبين بالكتاب وتأخير الصلاة عن فصل الخطاب رعاية لتناسب والاحتراز عن الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بالكلام الطويل واما على النبي المصطفى لقربه فيكون من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على جلالة أمره وفخامة قدره لان القول هو الموضوع لبيان الشرائع والاحكام (قوله أي الخطاب الفاصل الخ) انما جعله مصدرا مبنيا للفاعل دون المبني للمفعول لمناسبة المقام وقضية المرام من وصف الخطاب بكونه كاشفا ومبينا لمجملات الكتاب (قوله ان تؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) اعلم أن

معولاً فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجاً فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة وبجهد الغائص فى بحار التحقيق الفائض عليه أنوار التوفيق ما أودعت هذا الكتاب الذى لا يستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه الا البارع فى أصول المذهبين مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله

ولدها وكذا الثكلى فعلى هذا لا يظهر وجه لصحة لفظ الثكلان اذ لا يوصف به المذكر على ما نقل الا أن يستعمل بمعنى الحزن مجازاً ويشتق منه الثكلان هذا ثم انه اختار فى الفقرة الاولى الاستماع الذى يدل على الاعتماد والتكلف فى السماع وفى القرينة الثانية أصل السماع لان الكسلان لا ينشط بنفس سماع تلك التوجيهات بل اذا سمعها فى الجملة يهتز لتمام سماعها ويجعلها غرضاً ومقصوداً له والثكلان يحصل له عند ابتداء سماع تلك التقسيمات الطرب والنشاط ولا يتوقف على كمال سماعها معولا حال من فاعل جمعت والتعويل الاعتماد ومتون الرواية أصحها ومحكماتها من متن الشئ اذا صلب والتعريج الاقامة يقال عرج على المنزل اذا حبس مطيته عليه وأقام وعيون الدراية خيارها (قوله الذى لا يستكشف القناع) اعترض عليه أولا بان الغرض من معرفة حقائق هذا الشرح ودقائقه انما هو صيرورة الشخص ماهراً من العلماء وبارعاً فى الاصول وقد جعل تلك المهارة والبراعة شرطاً لهذه المعرفة وهما متنافيان وأجيب بان للمهارة والبراعة مراتب متفاوتة فيجوز أن يكون بعضها شرطاً للشئ وبعضها الآخر غرضاً منه واعترض ثانياً بان المفهوم من كلامه أن معرفة الكتاب لا تحصل الا بمعرفة هذا الشرح ومعرفته عبارة عن معرفة حقائقه ودقائقه وقد حكم بان هذه المعرفة موقوفة على المهارة والبراعة فى الاصول فلا بد اذن من كتب تحصل منها تلك المهارة والبراعة فبالضرورة احتاج الشخص فى تحصيل علم الاصول الى تلك الكتب وقد ذكر أن هذا الكتاب مغن عن كل ما سواه من الكتب * وأجيب بان المراد من الحقائق والدقائق التى أضيفت الى الشرح وحكم بان معرفتها موقوفة على تلك المهارة والبراعة ما له مزيد اختصاص بهذا الشرح غير مشتركة بينه وبين غيره فيجوز أن تحصل المهارة والبراعة من سائر حقائق هذا الشرح ودقائقه التى هى مذكورة فى كتب أخر أيضاً ثم بواسطتها تحصل معرفة الحقائق والدقائق الخاصة بالشرح فلم يحصل الاحتياج الى كتاب آخر (قوله ولا يستأهل) أى لا يصير أهلا وفى الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعاً فاندفع قول الجوهرى انك تقول أهل لكذا ولا تقول مستأهل والعامة تقوله لان المفهوم من سياق كلامه القدح فى لغة الاستئهال واختصاصه باهل الحجاز لا يفيد القدح فيه (قوله صناعة التوجيه والتعديل) هى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل علم المنطق والاحتياج الى الثانى فوق الاحتياج الى الاول ولذا أورد الاحاطة فيه والبضاعة فى الاول وقد تحمل صناعة التوجيه على علم الخلاف والتعديل على علم العربية والله سبحانه هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها والله عز سلطانه فسبحان علم للتسبيح مصدر بمعنى تنزهته تنزيها بليغا من سبح اذا ذهب

مهما الاعصار فى الاستدلال على ما ذكر غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتعيناتها ما أودعت مفعول بجهد الماهر الحاذق الفريقان الحنفية والشافعية ولا يستأهل أى لا يكون أهلا وفى الاساس فلان أهل لكذا وقد استأهل لذلك وهو مستأهل له سمعت أهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعاً فظهر ضعف قول الجوهرى تقول فلان أهل لكذا ولا تقل مستأهل والعامة تقوله البارع الفائق والمذهبان مذهب الحنفية والشافعية وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف وقوانين الاكتساب والتحصيل اشارة الى المنطق واعمال فى الاول مع بضاعة وفى الثانى احاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف الملى فعيل من ملؤ بضم اللام فى الصحاح ملؤ الرجل صار مليأ أى ثقة

المذهب المنصور فى جهة اعجاز كتاب الله تعالى كونه فى الدرجة العليا من البلاغة والرتبة القصوى من الفصاحة وقيل باسلوبه الغريب ونظمه العجيب وقيل باشتماله على الاخبار عن المغيبات وقيل بالصرفة وصد العقول عن المعارضة ولا ريب أن هذا الكلام يصح أن يكون تعريفاً على الاول (قوله أصول الفقه) وهى الادلة الاربعة الشرعية وعلم أصول الفقه سيعرفه المصنف (قوله المضاف والمضاف اليه الخ) وتعريفهما يغنى عن تعريف الاضافة التى بينهما وهى اختصاص الاصل بالفقه باعتبار كونه أصلا له لوضوحه (قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره) هذا فى أصل اللغة ونقل فى العرف الى معان منها الراجح كما فى قولهم الاصل الحقيقة وعدم الاشتراك والترادف والحذف ومنها القاعدة الكلية كما فى قولهم الاصل أن النص مقدم على الظاهر وأن

سبحانه ولى الاعانة والتأييد والملىّ بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله حامدا)

وبعد فلانك أبعدت من سبحته عما نزهته عنه أو من السبح بمعنى الفراغ من الشغل كانك جعلته فارغا عنه وانتصابه دائما بفعل مضمر متروك اظهاره تقديره أسبح الله سبحانه ثم نزل منزلة الفعل فسد مسده والسلطان فعلان من السلاطة وهي التمكن والقهر ويطلق على الحجة أخذا من هذا أو من السليط وهو الزيت اذبه يا الغلبة والتنوير المليّ على الشئ القادر عليه من ملؤ بضم اللام وأصله ملئ قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة كما في خطية (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) فان قلت قد رد هذا التركيب في المطول بلزوم عطف الانشاء على الاخبار أو عطف الجملة على المفرد فكيف أورده ههنا قلنا قد بينا في حواشي المطول أن الشارح جوز عطف الاخبار على الانشا في مواضع من كتبه وانما مقصوده هنالك الرد على صاحب التلخيص حيث لم يجوز تعاطف الجملتين المختلفتين اخبارا وانشاء (قوله حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا) لما كان ظاهر كلامه موهما بان المتعلق الحقيقي للباء هو ابتدئ وليس هذا مختاره كما سيصرح به كتب في الحاشية أن المراد ان الظرف حال عامله ابتدئ اذ المتعلق الحقيقي للباء قد ترك نسيا منسيا وللدلالة على هذا المعنى صرح بان مفعول ابتدئ هو الكتاب وحينئذ لا معنى لجعل الجار والمجرور ظرفا لغوا واقعا موقع المفعول لابتدئ لى هذا عبارته ووجه الدلالة المذكورة أن حمل الباء على الصلة بجعل الظرف مفعول ابتدئ يستلزم أن يكون المفعول هو

نهو غنى وههنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كما في خطية وهو حسبي أى محسبي وكافى ونعم الوكيل اما معترض على القول بجواز وقوع الجملة المعترضة فى آخر الكلام أو عطف على هو حسبي أو على حسبي فقط وقد بسطنا الكلام في هذه الوجوه وحققناها في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بعون الله وحسن توفيقه فمن أراد ذلك فليراجعه ثمة قال (حامدا حال من المستكن في متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب) أقول اختلف في ان هذه الباء للمصاحبة أو الاستعانة فذهب صاحب الكشاف الى الاول والقاضي الى الثانى ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول مستقر وعلى الثانى لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل الاسترابادى اللغوية على الاول أيضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح حيث جعل متعلق الباء ابتدئ اللغوية على أحد الاعتبارين لكنه صرح فيما قال بان الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء وهو متبركا مثلا قد ترك نسيا منسيا فجعل المذكور أوما في حكمه متعلقا التعلق المتعلق به وانما ارتكبه ههنا للاشعار بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان للحمد تعلقا به أيضا ليكون كالتوطئة لوجه الايثار الذى ذكره وانما صرح بمفعول ابتدئ أعنى الكتاب نظرا الى احتمال حمل الباء على الصلة كما سيصرح به فان المفعول حينئذ يكون هو التسمية فتتعين الحالية من ضمير ابتدئ فان قيل هل يجوز أن يكون حالا من المستقل الى الظرف حتى يكون من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان اخلاله بالتسوية أكثر من اخلال العطف الذى سيأتى لا يقال جعله حالا عماد كرانما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المصنف وليست كذلك على ما صرح به الشارح تصحيحا لكلام المصنف حيث جعل الضمير في قوله اليه يصعد الكلم غير راجع الى لفظ الله بل هو حال من الضمير المستكن في فعل البداءة أو الشروع المقدر بعد التسمية أى أبدأ أو أشرع حامدا لانا نقول قياس الشرح على المتن فاسد لان المصنف لم يكتبها فى المتن وصرح في الشرح بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتعين انها ليست من الكتاب وكتبها في الشرح وذكر بعدها الحال فتعين انها من الكتاب فجعله حالا عما ذكر المعترض بعد جزمه بان التسمية ليست من كلام المصنف باطل فجعل على ان متعلق الباء أيضا أجنبي عن الحال أعنى حامدا فلا توجد فى العبارة اشارة الى نكتة تخاف عن الاشارة انها عبارة القوم ولا لتغيير

((كتاب التوضيح))

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا الله تعالى أولا وثانيا

عام الكتاب قطعى ومنها الدليل كما فى قولهم الاصل فى هذه المسئلة الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس ومنها المقيس عليه ولكن النقل خلاف الاصل لا يصرف اللفظ الى المعانى المنقولة الا مع وجود صارف ولم يوجد فالمراد منه المعنى اللغوى والمبتنى عليه العقلى للفقه هو الدليل فان قيل فالدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره قلنا الابتناء وان كان شاملا للحسى أيضا الا أن الاضافة الى المعنى العقلى الذى هو الفقه تخصصه بالعقلى فيستقيم المراد من غير تكلف وصرف اللفظ عن ظاهره (قوله الابتناء شامل الخ) دفع لما عسى أن يتوهم ههنا من اختصاص الابتناء

حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله ابتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية أو الفعلية نحو الحمد لله أو أحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما لما قد ورد فى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بسم

التسمية لا الكتاب فتصير بحجة مفعولية الكتاب نفى للازم كون الباء صلة لتبتدئ أعنى انتفاء مفعولية الكتاب ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وفيه أن هذا يقتضى كون الابتداء بمعنى الانشاء والاحداث كما فى قوله تعالى كما بدأكم تعودون لانه الذى يتعدى بنفسه ولا يقتضى الباء ليكون صلة له وأما الابتداء بمعنى جعل ما يبتدئ به سابقا على غيره فى كونه متعلقا للامر الذى اعتبر الابتداء له كما فى الابتداء فى القراءة ببسم الله مثلا فان بسم الله أول ما يتعلق به القراءة وسابق على ما سواه فى هذا فانه يقتضى الباء صلة له وحمل الابتداء على المعنى السابق وان ترجح بدلالته على تلبس كل المؤلف بالتبرك باسمه تعالى الا أن قوله فيما بعد الابتداء أمر اضافى أو أمر عرفى يعتبر ممتدا الخ مناف لهذا اذ هو صريح فى أن المراد بالابتداء المعنى الثانى وهو الافتتاح ثم المفهوم من كلامه أن الباء لو كانت صلة للابتداء يكون الظرف لغوا مع كون العامل محذوفا وهذا مبنى على المشهور من مذهب النحاة من وجوب عموم المتعلق المحذوف فى الظرف المستقر وأما على المختار من المذهب وهو جواز خصوص العامل المقدر فى الظرف المستقر بل أولويته عند وجود قرينة الخصوص لكونه أكثر فائدة فالظرف مستقر ح أيضا فان قلت لم يجعل حامدا حالا من المستكن المنتقل الى الظرف من عامله الحقيقى أعنى مشتركا قلت لان جعل التسمية قيد الاصل الكلام والتحميد قيدا لغيره يخل بالتسوية المقصودة بينهما نعم لو جعل بسم الله حالا من المستكن فى حامدا ليكون التأخر الصورى للحمد مجبرا بتقدمه الذهنى لكان أقرب الى التسوية منه وان قلت كلام الشارح مبنى على كون التسمية من كلام المصنف وسيصرح بان تسمية المتن ليست جزأ منه قلت لا يلزم من عدم كون تسمية المتن جزأ منه كون تسمية الشرح كذلك غايته فوات التناسب وليس بحيث يوجب ارتكاب حذف الجملة ولعله ارتكبه المصنف فى الشرح تنبيها على أن التسمية المفتتح بها الكلام يجوز أن تكون جزأ من ذلك الكلام وأن لا تكون بلا تفاوت فى حصول الابتداء بها فليتأمل (قوله آثر طريقة الحال الخ) يعنى ان المتعارف فى مقام الحمد ايراد جملة يكون الحمد أو ما يشتق منه عمدة فيها لا قيدا فعدل عنه ههنا لنكتة فلا يرد أن الحال يقتضى عاملا وبعد تقديره يكون جملة دالة على ما قدره ههنا أو جملة اسمية وهذا التخصيص انما استفيد من قوله على ما هو المتعارف أو من جعل قوله نحو الحمد لله أو أحمد الله صفة للجملة أو حالا عنها فان قلت اذا قال أحمد الله يجوز أن يكون حالا مثل حامدا فما ذكره لا يصلح أن يكون وجها لترجيح حامدا عليه قلت الاصل فى الجملة الاستقلال فلو أتى بها كان ظاهرا فى خلاف المقصود ولا أقل من استواء الاحتمالين بخلاف حامدا (قوله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما) ان أريد بالتسوية بينهما كونهما قيدين للكلام وبرعاية التناسب بينهما كونهما قيدين من جنس واحد وهو الحال يكون قوله فاول

الاسلوب المشهور فائدة يعتد بها (قوله آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم) أقول يعنى أن المصنف لما رأى أن حديثى التسمية والتحميد متعارضات مع براءة كلام الشارع عن أمثاله وان ما ذهب اليه القوم والتوفيق بينهما من مجرد حمل أحدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى لا يصفو عن شوب ضعف مع العنية أراد أن يوفق بينهما بادق وجه وأحسنه بحيث تكون عبارته مشعرة به فاختار فى الحمد طريقة الحال تسوية بين الحمد وبين التسمية فى مطلق القيدية ورعاية للتناسب بينهما فى خصوصية الحال فان التسمية أيضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد فالابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل بدون الصلاة ونظائرها لانها أيضا قيود فيكون كما صرح به أمرا عرفيا

بالحس كابتناء البناء على الاساس والسقف على الجدران ونحو ذلك مما يدرك الطرفان بالحواس بناء على التبادر وتسارع ذلك الى الاذهان فلا يصح تعريف أصل الفقه بهذا التعريف لعدم صدق الابتناء على الذى فى أصول الفقه وحاصل الدفع أن الابتناء كما هو شامل للحسى شامل للعقلى فمعنى ابتناء الفقه على أصله الذى هو الادلة الاربعة ترتب الحكم على دليله ولا شك أن المصنف ليس فى صدد تعريف الابتناء وتقسيمه الى أنواعه وتعريف أقسامه وانما هو فى صدد تصحيح أخذ الابتناء فى تعريف الاصل المضاف الى الفقه بيان أن الابتناء شامل لكلا النوعين وأن الابتناء فيما نحن فيه هو ترتب الخ اذ لم تكن الشبهة الا بحسب خفاء معنى الابتناء فى أصول الفقه فلا يرد أن ترتب الحكم لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى لعدم صدقه على ابتناء المجاز على الحقيقة والمعلول

فهو

فهو أبتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا

أن يجعل الحمد الخ نشر امر تبا وان أريد بالتسوية اتحادهما في النوع أعني الحالية كما هو المناسب وبالمناسب اتحادهما في الجنس أعني القيدية يكون قوله فحاول الخ نشرا مشوشا وقوله فقد ورد في الحديث بيان للعلة الباعثة على رعاية التسوية وحاصله أن استحباب ابتداء الامور بهما انما ثبت بالحديث وورود الحديث فيهما انما هو على نمط واحد بلا تفاوت فينبغي أن يوردا في الامتثال متناسبين بل متساويين بقدر الامكان فلهذا حاول المصنف الخ وفي قوله حالا عنه حذف مضاف أي حالا عن فاعله أو تسامح لان الحال قيد للعامل فكأنه حاله ومعنى ذي بال ذو شرف وشأن يهتم به والمراد كل أمر ذي بال يلاحظ أنه كذلك ويقصد بالابتداء ولا يجعل وسيلة الى ابتداء آخر فلا يرد أن كلا من التسمية والتحميد أمر ذو بال فلا بد له بمقتضى الحديثين من تسمية وتحميد آخر فيتسلسل والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يسري الى الآخر والاجذم مقطوع اليد من الجذم وهو القطع وليس من الجذام وهو الداء المعروف لانه يقال منه جذم الرجل بضم الجيم وهو مجذوم ولا يقال أجذم كذا ذكره الجوهري ونقل جار الله في الفائق أن الاجذم والمجذوم والمجذم المصاب بالجذام واعلم أن صاحب الكشف صرح بأن ما ذكر نقل الحديث بالمعنى اذ لم يوجد اللفظ المذكور بعينه بل أخرج الحافظ عبد القاهر في أربعينه وأبو عوانة وابن حبان في صحيحيهما كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو أجذم وأخرج الشيخ شهاب الدين في تخريج أحاديث الكشاف بلفظ لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أقطع (قوله الا انه قدم التسمية الخ) دفع لما يتوهم من أنه كيف أورد التسمية والتحميد على الترتيب المخصوص مع أنه مفوت للتسوية المقصودة وتلخيص الدفع أن مقتضى النصين التسوية بقدر الامكان وهي بان لا يقدم أحدهما على الآخر وهو محال وبعد تقديمه لو أبقى النصان على ظاهرهما لفات العمل باحدهما بالكلية فعلم ان المراد بالبدء فيهما أو في أحدهما الاضافي فحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على الاضافي وقدم التسمية عليه اقتداء بالكتاب والاجماع المنعقد على تقديم البسملة على الحمدلة فيما اذا اجتمعا فلا يرد الاشكال بقوله تعالى انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فان قلت اذا جاز تأخير التسمية عن غير التحميد فعن التحميد أولى قلت بعد تسليم ان قوله تعالى انه من سليمان من مضمون الكتاب انما قدم اسمه تعظيما لاسم الله ومخافة أن يقع الطعن والتنقيص عليه حين فتح الكتاب فوجه العدول هنالك ظاهر

يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث وتقارنه الامور المذكورة فيحصل التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي على وجه تشعر به العبارة وان عبارات القوم وان أمكن أن تحمل على ما أفاده من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير أن قوله فحاول أن يجعل الحمد قيدا للابتداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حالا عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه في كلا الامرين ولما ورد أن هذا التوفيق انما يأتي في حمل الابتداء على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين وأما اذا حمل على الظاهر المتبادر الى الاذهان ابتداء وهو كونه آنيا فلا يتأتى ذلك بين وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد وجوابه بقوله الا انه قدم لان النصين يتعارضان ظاهرا بناء على حمل

على العلة (قوله وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد) اعلم أن التعريف السابق للاصل هو الذي أورده فخر الاسلام وغيره من الائمة الاعلام وعدل عنه فخر الدين بن الخطيب الرازي في المحصول وغيره الى تعريفه بالمحتاج اليه بزعم أنه تعريف بالاعم شامل للمراد وغيره (قوله اعلم أن التعريف) يعني التعريف الحقيقي المقابل للتعريف اللفظي الذي يفيد تحصيل صورة غير حاصلة في القوة المدركة وينقسم الى معرف للحقيقة التي عرف وجودها ويختص باسم الحقيقي ويقابل الاسمي والى شارح للاسم باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج ويختص باسم التعريف الاسمي ويقع في المعدومات وفي الموجودات قبل العلم بوجودها وكل منهما يكون بالذاتي حدا وبالعرضي رسما فان اشتمل على جميع الذاتيات فهو الحد التام

اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف للاشعار بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون ما سدا حال الامن

(قوله اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر) قيل لا نسلم هذا وانما يلزم لو لم تكن التسمية حمدا نعم لو روى قوله عليه الصلاة والسلام بالحمد لله برفع الدال لم يتجه هذا لكن الظاهر أن الرواية بكسرها ولذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب ان من أتى بالتسمية لا يقال له حامد اعرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكره في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطائي كون أحد الابتداءين مفوتا للآخر اذا جعلت الباء في بأحد وبالآخر متعلقة بالابتداء وجعلت في الحديثين أيضا متعلقة بالبدء وأما اذا جعلت متعلقة بالمحذوف كالالتباس والتبرك فلا لان الزمان الذي اعتبر وفي مقارنة الحال لوقوع مضمون عاملها جعلوه أعم من الحقيقي وهو الذي لا يفصل عما وقع فيه وتسميه الاصوليون معيارا وغير الحقيقي وهو الذي يفصل ويسمونه ظرفا فيجوز أن يكون الالتباسان في زمان بهذا المعنى فامكن وقوع الابتداء في حال الالتباسين من غير أن يلزم وجود ابتداءين متدافعين وذكر أيضا انه يجوز أن يكون أحدهما اما بالجنان أو باللسان أو بالكتابة والآخر بآخر منها أو يكونا بالجنان لجواز احضار شيئين معا بالبال وفي كل مما ذكره بحث أما في الاول فلان معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة العامل انه يجوز أن يكون للحال زمان فاصل عن زمان عامله حتى يكون مقارنتهما ببعضه لا بتمامه فاذا قلت جاني زيد راكبا جاز تقدم الركوب على المجيء بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه وأما جواز عدم المقارنة أصلا فلم يقل به أحد ففي التسمية والتحميد أيهما أخر لا يكون شيء منه مقارنا للابتداء الذي ليس لزمانه انقسام ومعلوم أن الالتباس بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو قارن الالتباس بالتسمية والالتباس بالتحميد ذلك الابتداء لزم وقوع ابتداءين متدافعين وأما في الثاني فلان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول التيمن والتبرك ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى شيئين الا من المجردين عن العلائق البشرية وداعي التصنيف في أصول الفقه فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به عاريا عن المقصود (قوله للاشعار بالتبعية) يعني أن المعطوف في اصطلاح النحاة يسمى بالتابع فيكاد يتوهم أن تابعيته في اللفظ تدل على تابعيته في المعنى وربما يعارض بان في ترك العطف احتمال كون

الابتداء على الآتي لدى هو الظاهر المتبادر اذا الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الآتي يفوت الابتداء بالآخر على ذلك التقدير بلا مرية وأما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت أن المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور فيه التعدد والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن حينئذ أيضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الا كتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي تخصص التسمية بالحقيقة عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعتا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الا ويقدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا الترتيب لما اعتبر بين التسمية وكان الظاهر عطف الثاني على الاول فما وجه تركه أجاب بقوله ترك العاطف يعني من الحالين للاشعار بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما مستويان فيه لا تفاوت بينهما بوجه من الوجوه فلو عطف أحدهما على الآخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعرا في

والاول أفاد الامتياز عن جميع ما عداه واشتمل على الجنس القريب فهو الرسم التام والاخير ناقص أو رسم ناقص هذا بخلاف التعريف اللفظي فانه انما يفيد احضار صورة في المدركة بعد أن كانت حاصلة في الخزانة لعبير المعرف لا لنفسه يتعلق بالبديهيات وبالنظريات الحاصلة ومفاده تصور معنى اللفظ من حيث انه معناه لكونه مسبوقا بلفظ وحشي غريب مجهول المعنى والتصديق بانه موضوع له والمقصود منه بالذات في العلوم الحقيقية التصور وبالعرض التصديق وفي العلوم اللغوية بالعكس (قوله وشرط لكلا التعريفين الخ) على بناء الفاعل أو المفعول وبالجملة أن من شرط ذلك هو صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين وهو غير مرضي عند المحققين والمصنف انما بنى كلامه على مذهب من عدل عن التعريف المشهور وعرفه بالمحتاج اليه بناء على اشتراط المساواة في

فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروأة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان

حامدا من الاحوال المتداخلة راخلاله بالتسوية أقوى (قوله صارف عن ذلك) لان ان لاقتضائها الصدارة تمنع عمل ما بعدها فيما قبلها ولانه يلزم وقوع واو العطف في اثناء المعطوف لان المعطوف حينئذ مجموع بعد يقول العبد حامدا وهذا لا يجوز كما اذا قيل أكرمت زيدا عمرا وضربت وأما ما نقل عن الشارح أن تحقق الصارف بحسب المعنى اذ المعنى حينئذ بعد حمد الله والصلاة على رسوله واذا كان حامدا حالا من فاعل يقول يكون المعنى بعد حمد الله والصلاة على رسوله يقول حامدا فيلزم خلاف المقصود ففيه بحث اذ بعد تسليم ان المعنى المذكور خلاف المقصود لا نسلم ان معنى بعد ذلك بل معناه بعد الابتداء بالتسمية يقول حامدا ولا نسلم انه خلاف المقصود (قوله فالظاهر انه حال عنه) قيل عليه لا يزيد الامر في النسخة القديمة على زوال المانع عن كون حامدا حالا من فاعل يقول ولا بد بعد ذلك من تحقق المقتضى المرجح ليلزم الظهور والا فغايته تحقق جواز الامرين مع أن توجيهه السابق يقتضى أن يكون التحميد قيد الابتداء كان التسمية قيدا له وأجيب بان تعلق شئ من الكلام الذي يقع بعد التسمية بها خلاف المعهود بحيث لم يوجد له نظير سيما في كلام المصنف فانه لم يجعل تسمية التنقيح من الكتاب حيث صرح في قوله اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه بانه اضمار قبل الذكر وبالجملة ظهور العامل وصاحب الحال سبب للظهور وأنت خبير بان جعل حامدا حالا من فاعل يقول يفوت العمل بحديث البدء بالتحميد بالنسبة الى الكتاب الا أن يجعل جميع ما ذكر بعد القول داخلا تحته وفيه نوع بعد سيما اذا لوحظ تقدم التأليف على الخطبة المشتملة على التحميد كما هو الظاهر من كلامه ولعل هذا هو السر في تغيير النسخة القديمة الى النسخة المشهورة (قوله فيحتمل وجوها) من جملة الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد مجرد التكرير والتكثير أي حامدا حمدا كثيرا مرة بعد أخرى كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين ومنها ما نقل عن المصنف أن المراد أولا في التنقيح وثانيا في التوضيح وينبغي أن يحمل على أن المراد جامعا بين الحمد الاول والثاني في التحقق فتوجد المقارنة بين الحال وعاملها وأما جعله من قبيل

أصدقه في مرية وقد امترت * صحابة موسى بعد آياته التسع

كما قيل ففيه ان ذلك في الجملة الماضوية المصدرة بقد كما تقرر في موضعه ومنها بناء على ان الديباجة متأخرة عن الكتاب حامدا أولا على التوفيق للاشتغال بهذا الامر الخطير وثانيا على الاتمام والتيسير

الجملة بتبعية الثاني للاول بحسب الوقوع وان لم يقتضها حينئذ يكون قوله وترك معطوفا على عمل ويحتمل أن يكون معطوفا على ايراد حاول لكن الاول أولى لظاهر به ومعنى لزيادة دقة فيه فتلخص من جميع ما ذكرنا ان المصنف كانه وفق بين النسختين بعبارته على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته على الاعتبار الثاني له فتدبر فان هذا المقام مما اشتبه على أقوام حتى ضل عنهم المرام فاضلوا كثيرا من الانام (قوله لان قوله وبعد فان العبد المتوسل) أقول لان ان تمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا اذا قدر أما قبل بعد وأما على النسخة القديمة وهي هكذا وفي حلبة الصلوات مجليا ومصليا يقول العبد المتوسل الخ والظاهر أنه حال عنه أي عن فاعل يقول لانه ثابت في الظاهر وجزء من الكتاب وخلافه محتمل قال (فيحتمل وجوها) أقول فان قيل مثلا يحتمل أن يكون معنى أولا في التنقيح وثانيا في التوضيح قلنا لا لانتفاء المقارنة بين الحال والعامل حينئذ اللهم الا أن يجعل من قبيل قول الشاعر

أصدقه في مرية وقد امترت * صحابة موسى بعد آياته التسع

التعريف الحقيقي والاسمي الزاما عليه فما قيل اشتراط الطرد في مطلق التعريف ممنوع لاسيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم ليس بشئ على أن ما وقع في كتب اللغة من التفاسير غالبها التعريف اللفظي دون الاسمي على ما ذكره السيد الشريف (قوله ولا شك أن تعريف الاصل اسمي الخ) أي ليس بلفظي حتى يدفع الاعتراض عن صاحب الحصول ومن تابعه من المتأخرين بأنهم انما شرطوا الطرد والعكس في التعريف الحقيقي والاسمي وأما التعريف اللفظي فانهم لا يخالفون فيه أهل التحقيق في عدم اشتراط المساواة والطرد والعكس بل في غيره من التعريفات وهذا التعريف لفظي فلا يضره عدم الاطراد ومن لم يفرق بين التعريف الاسمي

الحمد يكون على النعمة وغيرها والله تعالى يستحق الحمد أولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا لجميل إنعامه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الشافي إن نعم الله تعالى على كثرتها ترجع إلى إيجاد وإبقاء أولا وإيجاد وإبقاء ثانيا فحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير في الفاتحة إلى الجميع وفي الأنعام إلى الإيجاد وفي الكهف إلى الإبقاء أولا وفي

ثم المقصود من ذكر محتملات الكلام بيان المراد بأنه ليس بخارج منها وفي هذا تسهيل طريق تحصيل مراد المصنف للطالب بانضباط مواقع فكره ومطارح نظره على أنه لا يجب أن يكون المراد أحد محتملات اللفظ بالتعيين بل إذا كانت المحتملات كلها صحيحة في نفس الأمر وكثيرا ما يكون المجموع بالنظر إلى مقصود المتكلم على السواء فلا يراد أحدها بعينه ولا ينصب قرينة على تعيينه لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن وما قالوا من أنه لا بد للحذف من قرينة معينة فإنما هو عند تعيين المراد (قوله لكمال ذاته وعظمة صفاته) أي لذاته الكاملة وصفاته العظيمة وههنا اعتراض مشهور وهو أن الحمد في المشهور إنما يكون بإزاء أمر اختياري فلا تكون ذاته تعالى محمودا عليها ولا صفاته تعالى إذ ليست اختيارية والا لزم حدوثها على ما تقرر في الكلام وأجيب بأن الحمد في مثله مجاز عن المدح كما في قوله تعالى عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وقول الشاعر * الصبر يحمد في المواطن كلها * والمدح يعم الاختياري اتفاقا وأما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف من أنه أيضا مخصوص بالاختياري عند صاحب الكشاف على ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب إليكم الإيمان ففيه بحث لأن المفهوم المتبادر مما ذكره صاحب الكشاف هناك اختيارية الممدوح به لا الممدوح عليه ولا تلازم بين اختياريتهما ولذا لم يشترط أحد اختيارية المحمود به وقد يجاب عن الأول بأن استحقاقه تعالى للحمد لما لم يختص بصفة دون وصف لكون الكل في غاية الكمال وكانت ذاته تعالى كافية في جميع صفاته من غير احتياج إلى الغير جعل استحقاقه لجميع صفاته استحقاقا ذاتيا وعن الثاني بأن تلك الصفات مبدئه عن أفعال اختيارية والحمد عليها باعتبار تلك الأفعال فالمحمود عليه اختياري في المآل وبأن تلك الصفات لكون الذات كافيا فيها بمنزلة أفعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وتشبث الخطابي في الجواب عن الثاني بما ذكره الآمدي من أن صدور صفاته سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدوثها لأن قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز أن لا يتخلف عنه المقصود المختار بل يكونان معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث إذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة وإلا لدار أو تقدم الشيء على نفسه فتأمل (قوله من جملتها التوفيق) إن أراد بالنعمة والنعماء والآلاء نفس النعمة فالتوفيق مصدر من المبني للمفعول وإن أراد بها الإنعام بناء على أن الحمد على ما هو من أوصاف المحمود أوقع فهو من المبني للفاعل قوله تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد قال في الحاشية بيان ذلك أن القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها إلى نعمتي الإيجاد والإبقاء في داري الفناء والبقاء أما إلى الإيجاد الأول فبقوله رب العالمين فإن الإخراج من العدم

قال (لكمال ذاته وعظمة صفاته) أقول أي لذاته الكامل وصفاته العظيمة فإن قيل الذات هو كيف يستحق الحمد والمحمود عليه يجب أن يكون فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاقه بصفاته الذاتية فإنها لم تكن غير الذات وإن لم تكن عينية أيضا أعطيت حكم الذات بخلاف الأفعال يدل على ذلك ذكر الصفات مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لإنبائها عن الأفعال الاختيارية أو لكون الذات كافيا فيها بمنزلة أفعال اختيارية يستقل فيها فاعلها وقال بعضهم الاقتضاء سبق الاختيار لحدوثه لجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس بشيء لأنه مخالف للمذهب لأن المتكلمين لا يقولون بالتقدم الذاتي قال (إلى إيجاد وإبقاء) أقول أي نقل عنه أنه قال ليس المراد أن أولا

واللفظي عامل كلام المصنف بأنه يبين أن لفظ الأصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير إليه واعترض عليه بأن هذا لا دخل له في بيان فساد التعريف إذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ولم يتنبه على أن ما ذكره تفسير التعريف اللفظي وهو غير الاسمي وأن مقصود المصنف هو الاحتراز عن اللفظي دون الحقيقي ثم كلامه ينادي أن المقصود منه هو التصديق بأن لفظ الأصل موضوع لذلك وليس كذلك لأن المقصود تصور معنى الأصل مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة على أنه لا يستقيم إلا في العلوم اللغوية (قوله لا يبنى أصلا) أي في اللغة وهو ظاهر ومن يدعي خلاف ذلك فعليه البيان فلا يرد منع عدم صدق الأصل على الفاعل بأن الفعل مترتب عليه ومستند إليه ولا معنى للابتناء إلا ذلك

السبا الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على مايعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الآخرة على

الى الوجود أعظم تربية وأما الى الابقاء الاول فبقوله تعالى الرحمن الرحيم أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها الابقاء وأما الى الايجاد الثانى فبقوله تعالى مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك نعبد فان منافع ذلك تعود الى الآخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربعة أما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر وأما فى سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع يكون بالنبى عليه السلام والكتاب وأما فى سورة السبا فالى الايجاد الثانى لانسياقه الى اثبات الحشر والرد على منكرى الساعة حيث قال سبحانه وتعالى وقال الذين كفروا لاتأتينا الساعة قل بلى وربى لتأتينكم وأما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى بقوله جاعل الملائكة رسلا على ماقيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم انتهى كلامه وأنت خبير بان غرضه وجدان الاشارة الى الحمد على الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة بحيث توجد الاشارة الى المقصود فى أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه أوفيما بعده لكن الانسب أن يشار الى الكل فى الفاتحة بقوله رب العالمين فان التربية تعم الدنيوية والاخروية وكلاهما فرع الايجادين وحينئذ يوجد كل ما فصله فى الآية الاولى وعلى ماذكره يحتاج أن يجعل اياك نعبد من متعلقات الحمد وان يشار الى الايجاد الثانى فى سورة السبا بقوله وله الحمد فى الآخرة لانه أقدم وأولى (قوله وله الحمد فى الاولى والآخرة) هذه الآية وقعت فى سورة

وثانيا ظرف لايجاد ولا ابقاء لظهور انهما متعلق بحامدا لكن المراد أن فى تفصيل الحمد وتقييده بهما اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء أولا وثانيا على معنى حامدا فى أول الامر على الايجاد والابقاء فى الدنيا وفى ثانى الحال على الايجاد والابقاء فى الآخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت أم الكتاب أشير فيها الى نعمتى الايجاد والابقاء فى دارى الفناء والبقاء أما الى الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود أعظم تربية وأما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم أى المنعم بجلائل النعم ودقائقها التى بها البقاء وأما الى الايجاد الثانى فبقوله مالك يوم الدين وهو ظاهر وأما الى الابقاء الثانى فبقوله اياك نعبد الآية فان منافع ذلك تعود الى الآخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم أشير فى كل من السور الاربع الباقية الى واحدة من النعم الاربع أما فى سورة الانعام فالى الايجاد الاول وهو ظاهر وأما فى سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام العالم وبقاء النوع بالنبى عليه السلام والكتاب وأما فى سورة السبا فالى الايجاد الثانى لانسياق الكلام الى اثبات الحشر على منكرى الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لاتأتينا الساعة قل بلى وربى وأما فى سورة الفاطر فالى الابقاء الثانى بقوله جاعل الملائكة رسلا على ماقيل انه اشارة الى تلقى الملائكة لاهل الحشر بالتسليم واستقبالهم بالتبجيل والتكريم ولايذهب على ذى درجة فى صناعة التوجيه ان مراد الشارح وجدان الامور الاربعة المرتبة فى السور الاربع المرتبة بحيث توجد الاشارة الى المقصود فى أول الكلام وان وجدت الى غيره فيه وفيما بعد ففى سورة الانعام توجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولاينافيه وجود الاشارة بما بعده الى غيره وكذا فى سورة الكهف توجد الاشارة الى الابقاء الاول بقوله أنزل على عبده الكتاب ولاينافيه وجودها فيه أوفيما بعد الى غيره ثم لايخفى ان الاولى لاستفادة الاشارة فى سورة السبا الى الايجاد الثانى من قوله وله الحمد فى الآخرة لانه اقدم واولى قال (على معنى انه يستحق الحمد الخ) أقول هذا توجيه لعبارة المصنف وتصريح

وان كلامه فى باب المجاز يدل على أن كل محتاج اليه فهو أصل حيث قال واذا كان الاصلية والفرعية من الجانبين يجرى المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء يتبع الكل والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء أصلا وذلك لانه انما يدل على تحقق وصف الاصالة فيهما وصحة التوصيف بها لاعلى ورود اللغة باطلاقه ووقوع استعماله (قوله والفقه الخ) اعلم أن اسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التى هى مقصود المدون وهذا هو الحقيقة فى عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها وا لتعريف الثانى للفقه وهو المتداول بين أصحاب الشافعى ناظر اليه ومبنى عليه وعلى الملكات الحاصلة من مزاولتها وهو بهذا المعنى هو الذى عرفه الامام أبوحنيفة رحمه الله وهو حقيقة الفقه وما كان يطلق اسم الفقه فى الصدر الاول الاعلى

ما شاهده من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والبه الإشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين فإن قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في داري الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أي صارفا عطفا على حامدا

القصص الا انه لا اولى له الحمد بل نظم الآية الكريمة وهو الله لا اله الا هو له الحمد في الاولى والآخرة ووقع في سورة السبا الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الآخرة فذكر القاضي أن تقديم الصلة يعني له في له الحمد في الآخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد تكون بوساطة يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الآخرة وأراد بما ذكره الفرق بين ما وقع في صدر السورة أعني الحمد لله وقوله له الحمد وفيه بحث لان الصلة قدمت في آية القصص أيضا مع ان الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية أيضا على أن قوله ولا كذلك نعم الآخرة ممنوع وأي وساطة أقوى من شفاعة رسول الله عليه السلام والملائكة والصالحين وانما سمي شفاعته مقاما محمودا لانه يحمده الاولون والآخرون كما رواه البخاري وأيضا تقديم الصلة كما أفاد الاختصاص فيما ذكره أفاده اللام الجارة في قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فلم يتضح الفرق اللهم الا أن يصار الى ما ذهب اليه الجد في تفسير الفاتحة من أن الاختصاص الذي أفاده التقديم ثبوتي والذي أفاده الحمد لله اثباتي وبذلك أبطل قول الشارح والشريف ومن وافقهما باستواء تخصيص الجنس والاستغراق في المنافاة لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلناه في حواشي المطول فلينظر فيها (قوله التي لا عين رأت الخ) تلميح الى قوله عليه السلام يقول الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ذخرا من بله ما اطلعتم عليه هكذا أورد الامام البخاري الحديث النبوي في تفسير الم السجدة قالوا هذا من الغريب حيث استعملت بله معربة مجرورة بمن وخارجة عن المعاني الثلاثة لها وهي كونها اسما للدع ومصدرا بمعنى الترك واسما مرادفا لكيف وفسروه بغير ولقائل أن يقول جاز أن تكون مصدرا بمعنى الترك ومن للتعليل والمعنى أعددت لعبادي الصالحين من أجل تركهم ما علمتموه من المعاصي فلا تكون خارجة عن المعاني الثلاثة (قوله فان قلت فقد وقع التعرض) منشأ السؤال الوجه الثالث لا الاول لعدم التعرض فيه للحمد في دار البقاء ولا الثاني لعدم التعرض فيه للحمد على الكبرياء أيضا وقد يجاب عن السؤال بأن معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا تكثير الحمد

بان أولا وثانيا بمعنى في الدنيا والآخرة ولهذا قال في السؤال الاخير فعلى الوجه الثاني يكون حامدا الخ وان جعل تفسير الآية يؤول معنى العبارة اليه أيضا (قوله واليه) أي الى قوله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه قال (فان قلت فقد وقع التعرض الخ) أقول الفاء في قوله فقد وقع التعرض تدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعني اذا أريد بالحمد أولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذي فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في الدارين وهو متناول في الثناء فيبقى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا مكررا محضا وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء ههنا من قبيل استعمال المقيد في المطلق كالمشفر للشفة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى أنواع العبادات وان نعم الله التي من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاقوال لكن صرف عنان الثناء الى جنابه تعالى كناية عن قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح للتقرب به من الاقوال والاحوال فان هذا القصد يلزمه ذلك الصرف ولينقل

ولعنان الثناء اليه ثانيا

هذه الملكة الفاضلة الشريفة والبصيرة الراسخة النبيهة وصاحب هذه الملكة العالية هو المجتهد والفقيه على الحقيقة وفقه أبي حنيفة وسائر الائمة الاجلة وكبراء الصحابة والتابعين وأعلام الامة بهذا المعنى وكانوا يتمكنون بها من فرط الاطلاع على أحكام الشريعة وأسرار المعرفة وغوامض مسائل الحكمة واستنباط المسائل الفروعية والوقوف على دقائقها عن أدلتها التفصيلية وأما من يحفظ المسائل الفقهية عن أدلتها وجمعها المنوطة بها من غير حصول تلك الملكة فهو الفقيه والعالم بالفقه بمعنى صاحب العلم بالصناعة والمسائل المدونة وهذا الحال هو الغالب على علماء القرون الوسطى قال الغزالي في بيان تبديل أسامي العلوم الفاخرة الى معان أخرى لم تكن مرادة لاهلها منها اسم الفقه تصرفوا فيه وخصوه بعلم الفتاوى والوقوف عليها وعلى

قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة الى أن الآخذ فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يعرض عن جانب الخلق و يصرف أعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة أعنى حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لأبتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفى يعتبر ممتدا

(قوله قلت معناه قصد تعظيمه) يريد أن الكلام من قبيل الكناية فان قصد تعظيم من يصرف الى جنابه العنان والتقرب والتوجه اليه بالكلية ملزومات عرفية بصرف العنان اليه فاندفع الاعتراض بان هذا انما يستقيم لو كان الثناء متناولا لغير الاقوال لكنه كالحمد يختص باللسان وان حمل الثناء على المعنى العام مجازا فليحمل الحمد عليه فأى حاجة الى ذكر الثناء ووجه الدفع ظاهر على أنه لاجزم باختصاص الثناء باللسان بل المفهوم من كتب اللغة أنه الاتيان بما يشعر بالتعظيم ويمكن أن يدفع السؤال ولو قيل باختصاص الثناء باللسان بوجه غير ماذكره الشارح وهو ان المصنف لما عدل عن الجملة الاسمية الدالة على ثبوت جميع محامد الحامدين له أفاده بقوله ولعنان الخ بناء على أن لام الثناء للاستغراق (قوله فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر) أراد باستيجاب النعم الشكر أنه تعالى أوجب الشكر عليها بتبليغ الشارع لا انها تستوجبه عقلا لانه خلاف مذهب الاشاعرة ثم المفهوم من وجوب الشكر العرفى وقد صرحوا بذلك (قوله وفيه اشارة) قيل هذا اشارة الى جواب آخر يعنى أن تقديم الظرف أعنى اليه للاختصاص فمن ذلك القول تخصيص جنس الثناء به تعالى ولم يفهم هذا من الكلام السابق اذ لو سلم دلالة اللام الجارة فى لله على الاختصاص الثبوتى فالمستفاد منه حصر فرد الحمد القائم بالحامد لا حصر جنسه (قوله من جميع الجهات) يحتمل أن يتعلق بالصرف وبالثناء على ارادة الوارد والاول أظهر (قوله ليست الباء صلة لأبتدئ بل الظرف حال) يعنى فالعامل انما هو مطلق الابتداء لا الابتداء بالتسمية والابتداء

هذا اليه فليتأمل قال (وفيه اشارة الى ان الآخذ) أقول لما بين صحة قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا وفائدته اراد أن يبين خاصية أفادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد قصر صرف أعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف الاموال الى جنابه تعالى فيكون اشارة الى أن الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يعرض عن جانب الخلق بالكلية ويصرف أعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى حال كونه عالما بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك القصد يلزم هذا العلم قال (فان من شرط الحال الخ) أقول منشأ هذا السؤال قوله وفيه اشارة الى أن الآخذ فى العلوم الاسلامية يعنى أن هذه الاشارة انما تتم اذا وجد من المصنف الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف على صحة كونه حامدا وثانيا حالا من الابتداء أولا صحة له لان من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية لانه آنى وكل من تلك الاحوال يقتضى زمانا وتلخيص الجواب أن الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان الباء فى بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضى أن يكون المشروع فيه اسم الله تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب والابتداء امر عرفى يمتد من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصرف والصلاة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة والمقدر فى الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر من النحو قلنا قد صرح المحققون من شراح الكشاف أن تقدير الفعل العام اذا لم توجد قرينة الخصوص واذا وجدت فقدر ما أفادته مثلا لو قلت زيد على الفرس أو

دقائقها واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولست أقول ان اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى فى الاحكام الظاهرة ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل ومن ذلك التوحيد فقد جعل الآن عبارة عن صناعة الكلام ومعرفة طرق المجادلة والاحاطة بها والقدرة على التشدق فيها بتكثير الاسئلة واثارة الشبهات وتأليف الالزامات ومناقضات الخصوم وهذه الصناعة لم تكن يعرف منها شئ فى العصر الاول بل كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح بابا من الجدل والمماراة وكان التوحيد عندهم عبارة عن أمر آخر لا يفهمه أكثر المتكلمين وان فهموا لم يتصفوا به ومنه الحكمة فان اسم الحكيم صار يطلق على الطبيب

وعلى أفضل رسله وآله مصليا وفى حلبة الصلوات مجليا ومصليا (وبعد) قال العبد المتوسل الى الله تعالى بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة

من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أى وحامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فأردف الحمد بالصلاة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على ما فى النسخ المقررة تنويه بشأنه وتنبيه على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلى لا يخفى على أحد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل أوب استعير للمضمار والمجلى هو السابق من أفراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه عند

والشاعر والمنجم حتى على الذى يدحرج القرعة على أكف السوادية فى شوارع الطرق والحكمة هى التى أثنى الله عز وجل عليها فقال ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وقال ابن خلدون كمال التوحيد حصول صفة منه تتكيف بها النفس كما أن المطلوب من الاعمال والعبادات أيضا حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود وحصول ملكة راسخة للنفس يحصل عنها علم اضطرارى لها هو التوحيد وهو العقيدة الايمانية وهو الذى يحصل بها السعادة وتعريف أبى حنيفة رحمه الله ظاهر الانطباق

المطلى أمر عرفى ممتد فحصلت المقارنة بهذا الاعتبار وفى هذا اشارة الى وجه آخر للجمع بين نصى الابتداء بالتسمية والابتداء بالتحميد لكن فيه بحث وهو أنه لا حاجة فى تحقق المقارنة الى اعتبار الابتداء أمرا عرفيا ممتدا اذ يكفى فيه وجود ابتداء المشروع فيه بعد زمان التلبس بالامور المذكورة بلا فاصل لان الشرع جعل كلا منهما موجودا تقديرا دفعا للحرج كما اعتبر النية المحققة فى ابتداء العبادة متحققة فى جميع أجزائها تقديرا دفعا له كيف وعلى تقدير كون متعلق الباء من الافعال الخاصة على ما هو المختار لا تصح المقارنة الا بهذا الاعتبار ويمكن أن يقال هذا انما يتأتى اذا جعل الخطبة خارجة عن الكتاب والا ففى آن التحميد حصل الشروع فى أول جزء من الكتاب مع عدم مقارنة التصلية الا أن يعتبر الابتداء ممتدا أو يجعل الابتداء بمعنى الانشاء لا الافتتاح وتأمل (قوله فان قلت فعلى الوجه الثالث الخ) هذا مبنى على أن المراد بأولا وثانيا الدنيا والآخرة كما هو المراد فى الآية اذ لو أريد بهما أول الامر وثانيه أى حامدا أول مرة على كماله المعلوم بالحجة ونواله الواصل الى العباد فى الدنيا وحامدا فى ثانى الحال على ما علم بالخبر الصادق من كبريائه ونعمائه التى تشاهد فى الآخرة لم يحتج الى جعل حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد كما لم يحتج اليه فى الوجه الثانى واعلم أن ارادة الحال والاستقبال معا من اسم الفاعل توجب الجمع بين الحقيقة والمجاز للاتفاق على أن ضارب غدا مجاز فلا بد على الوجه الثالث من التأويل وان لم يوجد قصد المقارنة (قوله فى دار السلام) المراد منه الجنة مطلقا سميت به لسلامتها عن النقص والآفة أولانها دار يسلم الله تعالى والملائكة فيها على من يدخلها والمؤمنون بعضهم على بعض أو الاضافة الى الله تعالى تكريما لان السلام من أسماء الله تعالى (قوله استعير للمضمار) أى الميدان سمى به لوقوع تضمير الفرس ورياضته فيه والمراد بالاستعارة هو المعنى الاعم الشامل للمجازات كلها كما هو مصطلح الفقهاء والانسب بالمعنى اللغوى لا المعنى الذى اصطلح عليه البيانيون لان هذا من ذكر الحال وارادة المحل فهو من المجاز المرسل

من العلماء أورى حاجتك أو فى البصرة لقدرت راكب ومعدود وشهم وكان أمس من الاستقراء قال (فان قلت فعلى الوجه الثالث) أقول الفاء فى قوله فعلى الوجه الثالث تدل على أن كون السؤال ناشئا عما قبله يعتبر اذا اشترط مقارنة الحال للعامل وتلك المقارنة تفسد الوجه الثالث لانه يقتضى حينئذ أن يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا الحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا للعامل الحال الذى هو ابتدئ وان الحمد فى الآخرة لا يقارن ابتداء الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فان الحمد حقيقة فى معناه ومجاز فى النية والعزم فاذا أريد بحامدا نظرا الى أولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نية يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا فى أولا وثانيا وليس كذلك بل يجعل الكلام من قبيل المحذوف ويقدر حامدا آخر فى ثانيا فيتعدد لفظ حامدا ويراد بالاول معناه الحقيقى وبالثانى معناه المجازى فلا جمع ولا فساد قال (والحلبة بالسكون خيل الخ) أقول هذا ما اختاره

صلاوية ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلي الى الصلاة على النبي و بالمصلي الى الصلاة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لايخفى حسن مافى قرائن الحمد والصلاة من التجنيس ومافى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح ومافى الرابعة من التمثيل

ثم هذا مبنى على ما اختاره الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيهما حيث قال الحلبة محل الخيل للسباق وتقال للخيل أيضا ومما ينبغى أن يعلم أيضا أنه لاضرورة ههنا الى حمل الحلبة على المضمار اذ يمكن أن يقال تشبيه نفسه حال كونه مصليا بالمجلي والمصلي يتضمن تشبيه المصلين الآخرين بالاخر من افراس السباق فيجوز أن تكون الحلبة عبارة عن المجموع والمصنف من بينهم بمنزلة المجلي والمصلي نعم كلمة فى أنسب بالمضمار لكن لابحيث توجب ارتكاب المجاز (قوله أو أشار بالمجلي) يعنى جعل نفسه باعتبار الصلاة على النبي عليه السلام بمنزلة المجلي و باعتبار الصلاة على الآل بمنزلة المصلي لانه جعل الصلاة عليه وعليهم نفسها بمنزلة المجلي والمصلي (قوله لانها انما تكون ضمنا وتبعا) وأما استقلالا فقيل حرام وقيل مكروه كراهة تنزيه والقياس هو الجواز كجواز طلب الرحمة لكن صارت الصلاة شعار ذكر الانبياء والملائكة ولذا أجمعوا على جواز الصلاة عليهم استقلالا لا على غيرهم نفيا لمظنة التهمة فيما يحتملها وكذا وقع فى كلام الله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم وكذا فى كلام الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح) حيث شبه الثناء بذى عنان فى الايصال الى المقصود وأثبت له العنان تخييلا وأتى بالصرف الملائم للمستعار منه ترشيحا للمكنية والمقصود بصرف العنان صرف ذى العنان به وجعل عنان الثناء من قبيل لجين الماء وجعل الشئ ترشيح التشبيه وهم (قوله ومافى الرابعة من التمثيل) قيل فى بيانه المناسب لاضافة الحلبة الى الصلوات ان تعتبر الصلوات هيئة كالاجواد ونفسه كالراكب عليها و يشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبى الاجواد المترتبة فى العدد وفيه بحث لان التجلية والتصلية من صفات المركب لا الراكب فينبغى أن يجعل المشبه به هيئة الاجواد المترتبة لا هيئة راكبها على ان المفهوم منه اعتبار التمثيل فى تمام القرينة ولا يصح ذلك لانها ليست لفظ المشبه به على قياس ماقررناه فى قوله أحكم بكتابه أصول الشريعة فالصواب أن يعتبر التمثيل فى نفس قوله مجليا ومصليا بان يشبه الهيئة المعقولة المنتزعة من حال نفسه ومن حال سائر المصلين فى سعيهم البليغ فى الصلاة وتفاوت مراتبهم فيها واجتهاد كل واحد فى السبق المعنوى على غيره وحصول هذا للمصنف بالهيئة الحاصلة للمجلي والمصلي مع سائر أفراس السباق وأطلق لفظ المشبه به على المشبه وحينئذ يكون ذكر الصلوات فى قوله وفى حلبة الصلوات تجريدا لهذا التمثيل وتكون فى نفسها استعارة بالكناية تشبيها لها بالسباق فى كونها مقصودة مهتما بها غاية الاهتمام واثبات الحلبة لها تخييلا ثم الاقتصار على ماذكره فى القرائن اقتصار على ماله

الجوهرى والمفهوم من الاساس أن يكون حقيقة فيهما حيث قال فى بيان الحقيقة الحلبة للسباق ويقال للخيل التى تأتى من كل أوب حلبة قال ومعنى ذلك تكثير الصلوات حيث أريد بالمجلي السابق والمصلي اللاحق بالنظر الى نفسه لان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى آخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة قال (ومافى القرينة الثانية من الاستعارة) أقول حيث شبه الثناء بجواد من شأنه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل ولعنان الثناء الذى يلائم المشبه بطريق الترشيح قال (ومافى الرابعة من التمثيل) أقول المناسبة لماذكر فى القرينة الثانية من تشبيه الثناء بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوات أن تعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وتشبيه هيئته باعتبار الصلوات الصادرات عنه مرة بعد أخرى بهيئة راكبى الاجواد المترتبة فى العدد وفيه من

على هذا المعنى ولا يفيد سواه وهو لا يريد منه الا اياه ولا يضره عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الاعلام كمسئلة الدهر المنكر وحال أولاد الكفار ومكان الجنة والنار أو الخطأ فى الاجتهاد ودوام تجدد الحوادث الى يوم التناد واختلاف الآراء لتعارض الادلة أو لعدم فراغ القلب أو معارضة الوهم أو عدم مساعدة الفرصة ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب القرون الفاضلة الاولون وانقلبت العلوم كلها صناعات غلب اسم الفقه وغيره فى المسائل المدللة وصارت هى حقيقته المرادة من هذا الاسم وأما الذى يحفظ المسائل لا عن أدلتها فهو ليس بفقيه أصلا ولا يصدق عليه هذا الاسم الشريف بمعنى وهو حال غالب القرون المتأخرة المشتغلين بالفقه (قوله مالها وما عليها) يعمان جميع المنافع والمضار للنفس وشمولا لان أقسامهما الاخروية والدنيوية

وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب أولا وثانيا على الظرفية واما التنوين فى أولا مع انه أفعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلا

حسن ظاهر ولا يقدح فيه احتمال الكلام لوجوه أخر (قوله وان تقديم المعمولات الخ) المعمول الاخير والقرينة الثانية أعنى اليه خارج عن عموم المعمولات بقرينة ماسبق من الاشارة الى أن تقديمه للحصر (قوله مع انه أفعل التفضيل بدليل الخ) هذا مذهب جمهور البصريين من حيث ذهبوا الى أنه أفعل التفضيل من وول ولم يستعمل هذا التركيب الا فى أول ومتصرفاته والقياس فى تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقيل أصله أوأل من وأل اى نجا لان النجاة فى السبق فأبدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسى وقيل أأول من آل أى رجع لان كل شئ يرجع الى أوله فهو أفعل بمعنى المفعول كاشهر وأحمد قلبت همزته واوا قلبا شاذا وادغمت وقال الكوفيون هو فوعل واصله وأول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف أفعل التفضيل واستعماله بمن مبطلان لهذا القول وأما قولهم أولة أولتان ففى شرح الرضى انه من كلام العوام وليس بصحيح لكن الزمخشرى قال فى الاساس تقول جمل أول وناقة أولة اذا تقدما الابل (قوله فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) والاكثر حينئذ الانصراف وبعض العرب يمنعه من الصرف اعتبارا للوصفية فى الجملة وان خفيت تقول مالقيته مذ عام أول بفتح أول حكى سيبويه عن الخليل أنهم جعلوه ظرفا كانه قال مذ عام قبل عامك ولا يبعد أن يقال جر صفة المرفوع على توهم الجر فى الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر وعدم الانصراف حينئذ أيضا للوصفية كما قاله الجمهور ويقرب منه عطف المجرور على المنصوب على توهم الجر فى المعطوف عليه كما فى قوله

بدا لى انى لست مدرك مامضى * ولا سابق شيأ اذا كان جائيا

المبالغة مالا يخفى قال (وان تقديم المعمولات فى القرائن الثلاث الاخيرة) أقول فاعدتم أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد الى الآحاد واطراد وقوع المعمولات الثلاث فى أوائل تلك القرائن والتعليل بان الحصر لا يناسب المقام وماسبق ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجمعها على أن التقديم خارج عن المقصود بل التقدير أن تقديم المعمولات الثلاث فى القرائن الخ فليتأمل قال (مع انه أفعل التفضيل بدليل الخ) أقول هذا مذهب البصريين فان جمهورهم على أنه من تركيب وول ولم يستعمل هذا التركيب الا فى أول ومتصرفاته والقياس فى تأنيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون هو فوعل من وأول نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتصريفه كتصريف أفعل التفضيل واستعماله بمن مبطلان لكونه فوعلا وأما قولهم أولة وأولتان فن كلام القوم وليس بصحيح كذا فى شرح الرضى وليس بالمرضى لان صاحب الكشاف قال فى الاساس تقول جمل أول وناقة أولة اذا تقدما الابل قال (فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل) أقول قال الرضى يقال مالقيته مذ عام أول بوقع أول صفة لعام أى عام أول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام أول بفتح أول وهو قليل حكى سيبويه انهم جعلوه ظرفا كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال فى تأويل أول بقبل اشكال لان أول الشئ أسبق أجزائه فمعنى أول عامك أسبق أجزائه اما من الليالى أو الايام أو الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذى يتقدم جميع أجزائه ولو كان بمعنى قبل ذلك لكان محذوف المضاف اليه ووجب بناؤه على الضمة ويجوز أن يكون أول ههنا بمعنى أول عامك ويكون الظرف صفة لعام أى عام كائن فى زمان أسبق من عامك جعل للزمان زمانا توسعا ولا يبعد أن يقال انه جر صفة المرفوع على توهم الجر فى الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعلى هذا يكون أول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وأنت خبير بان الاشكال انما يرد لو كان مرفوعا اذ كرمن الوجهين

فالفقه يساوق الحكمة الكلية وكون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واستعمالهما فى هذا المعنى شائع ذائع وورودهما على هذا النحو مطرد فى كتاب الله تعالى وغيره كما فى قوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها ولا يعدل عن ذلك الا فى مالا اشتباه فيه كقوله ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية وقوله سلام عليكم وسلام على المرسلين ورحمة الله عليه (قوله ويزاد عملا الخ) بأن يجعل تمييزا عن نسبة المعرفة الى الموصول أى معرفة النفس عمل مالها من حيث انه يجب ويندب ويحرم ويكره ويباح لخروج الاعتقاديات والوجدانيات لتبادر أفعال الجوارح من العمل ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم هو مبنى على كون المراد منه التصديق وهو بعيد وقد عرفت أنه ليس بمراد المعرف ثم يحتاج الى تكلف آخر فى شموله مثل النية والصوم وأنت خبير بما فى تفصيل

وهـذا معـنى ماقال فى الصحاح اذا جعلته صـفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول واذا لم تجعله صـفة صرفته تقول لقيته عاما أولا ومعناه فى الاول أول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام (قوله سعد جده) فيه ايهام اذ الجد البخت وأب الاب (قوله وفقنى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة للمسبب ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعـنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحتـه والفض الكسر بالتفريق واختتمت

ثم المفهوم من كلام الشارح انه اذا جعـل ظرفا ينصرف لا ان اعتبار الظرفية يحتاج اليـه فى الانصراف البتة حتى يرد ما تركت له أولا فليتأمل (قوله واذا لم تجعله صـفة صرفتـه) هـذا أيضا من صريح كلام الصحاح وماذكره الخطابى من أن هذا مستفاد من الصحاح بطريق مفهوم المخالفـة ليس بشئ وتحقيـق الفـرق بين المنصرف وغـيره أن لفظ أول لما لم يكن مشتقا من شئ مستعمل على القول الصحيح خفى فيـه معنى الوصفية فلم يعتبروها الا مع ذكر الموصوف ظاهـرا فاذا قلت لقيته عاما أول يعتبر أول صـفة للعام ومعناه أول من هذا العام أى عام قبيل هذا العام الذى نحن فيه بأن يكون هـذا العام عام ثمانين والعام الاول عام تسع وسبعين واذا قلت لقيته عاما أولا يجعل بدلا من العام ظرفا محضا متعلقا بلقيتـه ومعناه عاما سابقا فى الجملة على هذا العام بأن يكون فى الصورة المذكورة عام تسع وسبعين أو عام ثمان وسـبعين مثلا هكذا قيل والظاهر أن الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر فى صورة الوصفية سبق هـذا العام على القابل وسـبق العام الاول عليهما فسبقه زائد على سبق هذا العام وفى الثانيـة لا يعتـبر سـبق هذا العام على القابل (قوله ايهام اذ الجد البخت وأب الاب) ان حمل الايهام على المعنى الاعم الذى يتعارفه العامـة وهو استعمال لفظ له معنيان وارادة أحـدهما مطلقا فالامر ظاهر وان حمل على المعـنى المصطلح وهو ذكر لفظ له معنيان قـريب وبعيـد مع ارادة البعيـد فاقتصاره على ماذكره لان كون البخت الذى هو المراد فى مقام الدعاء معـنى للجد هو المحتاج الى البيان وأما كونه معنى بعيـدا فبعـد ذلك وكون أب الاب معـنى قريبا على الاطلاق فمما لا ينكر (قوله تسامح أو تضمين) المراد بالتسامح استعمال اللفظ فى غير حقيقتـه بلا قصـد علاقة مقبولة اعتمادا على ظهور الفهـم فى ذلك المقام وبالتضمين أن يقصـد بلفظ

اذا ذكر أول مع عام أو نحوه وههنا ليس كذلك ولفظ الشارح ههنا اشارة الى ماذكرنا قال (وهذا معنى ماقال الخ) أقول عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صـفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول واذا لم تجعـله صـفة صرفته تقول عاما أولا ومن أنكره فقد كان صحاحه سقيما والفـرق بين المثالين ان الاول فى الاول صفة عاما ومعناه عاما سابقا فى الجملة على هذا العام بأن يكون عام خمسين أو أربعـين أو ثلاثين أو نحو ذلك فى الصورة المذكورة قال (سعد جده ايهام اذ الجد البخت وأب الاب) أقول فان قيل الايهام أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيـد اعتمادا على قرينـة خفيـة والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد للمعنيين لا يقتضى الايهام قلنا معنى أب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة والمراد البخت بقرينة كون المنجح جده دعاء له نفسـه وان خفيت ودقت والشارح رحمـه الله نبه على الاصل واكتفى فى الباقى بدلالة السـباق والسـياق قال (أو تضمين لمعنى التشريف) أقول التضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى ويلاحظ معه معنى آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته كقولك أحمد اليك فلان لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته أعنى الى أى أنهى اليك حمـده وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين حقهما فالفعـلان مقصودان معا قصدا أو تبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا فى المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا فى أحدهما ولم يقصد به الآخر فلا تضمين قلنا هو مستعمل فى معناه الحقيقى والمعـنى

سعد جده وانجح جـده يقـول لما وفقـنى الله بتأليف تنقيح الاصـول أردت أن أشرح مشكلاته وأفتح مغلقاته معرضا عن شرح بعض المواضع التى من لم يحلها بغـير اطناب لا يحـل له النظـر فى ذلك الكتاب واعـلم أنى لما سـودت كتاب التنقيح سارع بعـض الاصحاب الى انتساخه ومباحثتـه وانتشر النسخ فى بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيرات وشئ من المحـو والاثبات فكتبت فى هـذا الشرح عبارة المـتن على النمط الذى تقرر عندى لتغـير النسخ المكتوبة قبـل التغيير الى هـذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفض بالاختتام ختامـه مشتملا عـلى تدقيقات وتحج

المصنف رحمـه الله فى الشرح من التعسـفات فى تطبيقـه عـلى التصديقات (قوله عن دليل) قيل عليه لا دليل عليه أصـلا لا لغة ولا اصـطلاحا ورد بأنه يدل علـيه كلام الراغب

الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن تطلع الانام بمنزلة الشئ المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أى مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله وترتيب أنيق) أى حسن معجب يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله

معناه الحقيقى و يراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف حالا وتارة بعكس فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه فى ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا وتبعا للمذكور أولى من عكسه وترجيح العكس بدلالة حذف صلة المذكور وذكر صلة المتروك كما ذكره صاحب الكشف مردود بان ذكر صلة المتروك انما يدل على كونه مرادا فى الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا أصلا ثم ان التضمين وان كان بابا واسعا شائعا فى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى أنه قال لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات الا أن المصنف لما كان كثيرا ما يتسامح فى الصلات فى مواضع لامجال فيها للتضمين ميلا منه الى جانب المعنى جعل قرينة على احتمال بناء الكلام ههنا أيضا على التسامح والتردد بين الامرين واليه أشار بقوله والمصنف كثيرا ما يتسامح الخ (قوله ثم جعل عرضه الخ) حمل فض الختام على عرضه على الطالبين وعدم منعهم عنه بعيد من وجهين الاول أن المستفاد من عبارة المصنف كون الفض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده الثانى أن الظاهر أنه لا مدخل للعرض فى اقتضاء التسمية بالتوضيح فان المتعارف تقدمها على العرض والمتبادر من تعاطف الجمل فى المقدم تأثير كل منها فى الثانى والاولى أن يقال الكتاب قبل التمام لكونه فى كتم العدم بانعدام بعض أجزائه يشبه بالشئ المختوم فى مجرد تحقق المانع عن الاطلاع على مخزوناته فجعل رفع المانع بنفس الاختتام بمنزلة فض الختام (قوله والصواب لم يسبقنى الى مثله أحد) أى الصواب بالنظر الى أصل اللغة كما نقل عن الشارح فلا يرد جواز التضمين بحسب اللغة لانه صواب بحسب اللغة لا بحسب أصل اللغة نعم يقال سبقت عليه بمعنى غلبته لكن ليس المعنى على هذا كما نقل أيضا عن الشارح لان المنفى حينئذ كون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه

الآخر مرادا بلفظ محذوف و يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا والمحذوف حالا كما قيل فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كأنه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر وحالا كما قيل فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه تضمين معنى أى يعترفون به مؤمنين وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى لا أشرف الله تعالى بتنقيح الاصول موفقا له فان قيل اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه قلنا لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كأنه فى ضمنه ومن ثمة كان جعله حالا وتبعا للمذكور أولى من عكسه قال (والصواب لم يسبقنى الى مثله احد) أقول أعترض عليه بأن للتضمين مجالا واسعا فى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى لو نقلت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فيجوز أن يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع احد الطريقين السابقين أى لم يقف على مثله سابقا اياه أو لم يسبقنى واقفا على مثله فرده فى الحاشية بان المراد الصواب بحسب أصل اللغة والا فقد ذكرنا أن المصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى وأما سبقته غلبته ليس المعنى ههنا على هذا

مؤسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب أنيق لم يسبقنى على مثله أحد مع تدقيقات غامضة

حيث قال المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذلك لا يقال فى صفات الله تعالى انه عارف وقال أبو بكر الكلاباذى فى كتاب معانى الاخبار المعرفة حكمها أن يعلم الشئ بالدليل والعلامة بايجاب حقه وسمعت أبا القاسم الحكيم رحمه الله يقول المعرفة معرفة الاشياء بصورها وسماتها والعلم علم الاشياء بحقائقها هذا على أن شهرة أن التقليد لا يدخل فى مسمى العلم فى شئ وقد وقع عليه الاصطلاح كما بينه ولكن لا وجه للتقييد بالاخروية ولا بالجزئيات اللهم الا على الاصطلاح (قوله فان أريد به ما الخ) قيل جزاؤه قوله ففعل الواجب كأنى ما بعده وقوله فاعلم معترضة بالفاء كقوله

* سبقت العالمين الى المعالى * (قوله لم يبلغ) صفة تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه

فلا عبرة بمنع الطائى لعدم كون المعنى على الغلبة مستندا بوقوعه فى خطبة الصحاح فان عبارة الصحاح هكذا على ترتيب لم أسبق اليه وتهذيب لم أغلب عليه فالسبق هنالك موصول بالى كما هو الصواب والغلبة موصولة بعلى داخلة على ضمير التهذيب لا متعدية اليه بنفسها فيكون التهذيب مغلوبا عليه وما نفاه الشارح كون السبق موصولا بعلى داخلة على الترتيب والغلبة متعدية بنفسها اليه على أن يكون الترتيب مغلوبا لا مغلوبا عليه ولا معنى له ههنا أصلا فأين هذا من ذلك فان قلت المفهوم من كلام صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم ان سبقته عليه يجئ بمعنى غلبته عليه فلم لا يحمل قول المصنف على هذا المعنى ويحكم بان تعدية السبق بعلى خطأ مع وروده فى القرآن قلت عبارة الكشاف هنالك هكذا سبقته على الشئ اذا أعجزته عنه وغلبته عليه ولم تمكنه منه ومعلوم أن ليس مراد المصنف بقوله لم يسبقنى عليه أحد لم يعجزنى عنه أحد بل مقصوده دعوى التفرد فى الترتيب المخصوص وهذا ظاهر جدا وان خفى على البعض نعم كان الانسب أن يذكر الشارح فى الحواشى هذا المعنى أيضا ويبين أنه غير مراد فان هذا الاستعمال أوفق بما أورده المصنف مما ذكره ويبين أنه غير مقصود للمصنف هذا ولا يخفى حسن تركه لفظ نحو ونحوه فى قوله سبقت العالمين الخ والمصراع منسوب الى الحكيم عمر الخيام تمامه

بصائب فكرة وعلو همه * ولاح بحكمتى نور الهدى فى
ليالى بالضلالة مدلهمه * يريد الجاهلون ليطفؤه
* ويأبى الله الا أن يتمه *

(قوله لكمال العناية بتمييزه) ويمكن أن تجعل النكتة قصد التعظيم كما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم وههنا نكتة أخرى وهى التنبيه على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكره صاحب الكشاف فى وجه اختيار أولئك على هم فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وتحقيقه أن أصل اسم الاشارة أن يكون لمشاهد والكتاب ليس بمشاهد حقيقة فينبغى أن يعتبر معه الاوصاف المذكورة ليمتاز بها ويجعل

لا يقال ان التضمين أيضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة أصل اللغة ولا اصالة فى التضمين نعم يمكن أن يقال سبقته على كذا يجئ بمعنى غلبته عليه كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل أمثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا ممنوع ولا يخفى على الفطن ترك لفظ نحو ونحوه فى قوله * سبقت العالمين الى المعالى * نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه

بصائب فكرة وعلو همه * ولاح بحكمتى نور الهدى فى * ليالى بالضلالة مدلهمه
يريد الجاهلون ليطفؤه * ويأبى الله الا أن يتمه

قال (وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية بتمييزه) أقول فان قيل ههنا نكتة أخرى أبلغ وأحرى مما ذكر وهى التنبيه على أن تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكر فى قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت من لما كما صرح

لم يبلغ واحد من فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤل أن يعصم عن الخطا والخلل كلامنا وعن السهو والزلل أقلامنا

فاعلم فعلم المرء ينفعه * ان سوف يأتى كل ما قدرا

وهو جزء باعتبار تضمنه قوله ففعل الواجب وقيل بل هو من قبيل حذف الجزء واقامة دليله مقامه أى يلزم الواسطة لان ما يأتى به المكلف كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك أى فاصبر ولا تحزن فانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله ما يأتى به المكلف) من الهيئة المركبة التى تسمى بالصلاة والحالة التى تسمى بالصوم وغير ذلك مما هو أثر صادر عنه فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم مباشرته اياه (قوله من الوجدانيات) لا يقال هى تدرك بالوجدان فكيف يشملها معرفة

(اليه يصعد الكلم الطيب) افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره فى الذهن فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم ان كان جمعا وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل خاوية ونخل منقعر

النفس بمعنى ادراك الجزئيات عن دليل لا نانقول ثبوتها فى نفس الامر يدرك بالوجدان وأما احكامها من الوجوب والندب والحرمة والكراهة فلا تدرك الا بالدليل كما فى العمليات تدرك حقائقها بالعقل والحس اذ ليس المراد من معرفة النفس بها تصوراتها ولا التصديق بثبوتها بل معرفة احكامها (قوله معرفة مالها وما عليها من العمليات) قيل عليه اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا

الشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وقمع لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى أصول الشرع واشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه الحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتد لزم ترك العمل بالسنة لا نا نقول يكفى فى العمل بالسنة

كالمشاهد فكأنه قال سميت الكتاب الموصوف بكذا وكذا ومشهور أن بناء الحكم على الوصف يشعر بعليته وليس فى الضمير هذه النكتة قيل هذه النكتة فهمت من لما كما صرح به فى الجواب فلو أريدت به أيضا لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد وفيه بحث اذ لا تريد دلالة لما على أن اتمام الكتاب نفسه سبب لهذه التسمية ولم يورد السؤال الا لان مدلول الكلام ليس الا هذا وأما دلالتها على أن القيود التى بعدها دخلا فى السببية وانها ليست لبيان الواقع فقط فغير واضحة اذ القول بدلالة قوله تعالى ولما توجه تلقاء مدين قال عسى ربى أن يهدينى سواء السبيل على أن لخصوص مدين دخلا فى اهداء موسى عليه السلام الهداية من ربه محل نظر وأما ما ذكره الشارح فى صدد الجواب فانما هو مأخوذ من قرينة العقل والمقام لدفع السؤال وليس فى اللفظ اشعار بذلك اذ لم يذكر اسم الاشارة لان ضمير الغائب راجع الى ذات الموصوف وليس فيه ما يقتضى فهم اتصاف ما رجع اليه بالصفات فاينا مل (قوله أتى بالضمير الخ) قيل فيه اشارة الى أن قول المصنف فى التوضيح بالضمير متعلق بمحذوف وهو الاتيان لا بافتتح حتى يرد أن الافتتاح بالجار والمجرور لا بالضمير والتقدير افتتح كتابه آتيا بالضمير قبل الذكر (قوله على حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن الخ) لم يقل على حضور الله كما هو الظاهر تنبيها على أن ضمير حضوره فى عبارة المصنف راجع الى الذكر بدليل قوله فان ذكر الله تعالى كيف لا يكون فى الذهن ثم ان صحة الاضمار تقتضى حضور المرجع وتعينه لكونه مرادا من الضمير لكن اقتضاؤه للاول أظهر ولذلك أورد الدلالة فيه والاشارة فى الثانى ولما لم تكن النكتة الثالثة من مقتضيات الضمير ولوازمه كان دلالة الاضمار قبل الذكر على كونها غرضا أخفى فأومأ الى ذلك بقوله ايماء (قوله لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية الخ) قد يجاب عنه بعد تسليم كون التسمية جزأ من الكتاب بان كلا من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء بهما سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلا فى كونهما مبدوأ بهما متروك الملاحظة مع أخرى فلو أعيد الضمير من احداهما الى ما فى أخرى دخلت الاخيرة فى حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولهذا لم يقل أحد بان ايراد الجلالة فى الحمد لله من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليفهم (قوله لا نا نقول يكفى فى العمل بالسنة الخ) أول الجواب يشعر باختيار الشق الثانى من الترديد المذكور فى السؤال وآخره يشعر باختيار الاول والتحقيق أن الجواب مبنى على الاستفسار وتلخيصه أنه ان أراد الابتداء مقيدا بكون

به فى الجواب الآتى فلو أريدت به أيضا لكان للتأكيد وقد تقرر أن التأسيس أولى من التأكيد قال (لا يقال ان ابتدئ المتن بالتسمية فلا اضمار الخ) أقول تلخيص السؤال أن التسمية ان جعلت جزأ من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى حينئذ يكون مذكورا فى الكتاب كالضمير وان لم تجعل جزأ منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب أمر ذو بال ولم يبدأ فيه باسم الله وتلخيص الجواب اختيار الشق الثانى من الترديد (قوله لزم ترك العمل بالسنة) قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضى جزئية

أن تذكر التسمية باللسان أو تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب الصعود الحركة الى الاعالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كأنهم أعجاز نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كأنهم أعجاز نخل خاوية أى متأكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير

التسمية جزأ من الكتاب فالجواب اختيار الشق الثانى ومنع الملازمة المذكورة فيه وان أراد الابتداء مطلقا عن هذا القيد فالجواب اختيار الشق الاول ومنع الملازمة المذكورة فيه ثم المراد بقوله أن تذكر التسمية باللسان أن يذكرها به مقرونا بحضور القلب والتوجه التام الى معناه وكذا المراد بقوله أو تكتب على قصد التبرك كما سبق من أن التسمية والتحميد المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون عن قلب حاضر وتوجه تام وأراد بقوله أو تخطر بالبال أن تخطر مجردة عن الذكر باللسان والكتابة لكن اخطارا مقرونا بتوجه تام وبذلك يظهر التقابل بين الاقسام الثلاثة ويندفع توهم التنافى بينه وبين ما سبق من أن الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر بناء على جواز أن يتلفظ بالتسمية أو تخطر بالبال ويكتب التحميد معا وذلك لما سبق من أن التوجه التام الى شيئين لا يتأتى ممن له داعية التصنيف فى الاصول وأما الجواب بان كلامه سابقا فى التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب وحينئذ يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى فمما لا يلتفت اليه لانه هناك بصدد بيان التعارض الظاهرى بين الحديثين المطلقين فلا بد أن يحمل كلامه على العموم هذا فان قلت قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح فى شرح المفتاح بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات قلت بعد جواز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش للعلاقة القوية صرح الشارح فى شرح المقاصد بان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية وأن المكتوب هو اللفظ وان كان المثبت فى الصحف هو النقش فقولك كتبت الكتاب لا يقتضى كون الكتاب نقشا (قوله والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة) قيل كلمة من فى الموضعين ابتدائية الا أن الابتداء باعتبار الاتصال والمعنى أن الكلم حال كونه ناشئا من الكلمة متصلا بها بمنزلة التمر حال كونه ناشئا عن التمرة متصلا بها وتلخيصه أن اتصال الكلم بالكلمة مثل اتصال التمر بالتمرة وقيل معناه نسبة الكلم من الكلمة بمنزلة نسبة التمر من التمرة اذ الكلم نازل فى النسبة من الكلمة بمنزلة التمر فى النسبة من التمرة وأصل

التسمية من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال القول بالكتابة المذكورة ههنا ينافى قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر اذ يجوز حينئذ الابتداء الحقيقى بالامرين فى زمان واحد بأن يتلفظ بالتسمية أو يخطرها بالبال ويكتب معا وأيضا قوله أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب يدل على أن الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح فى شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا فى التسمية والتحميد الواقعين جزأ من الكتاب كما يظهر من التأمل فيما سبق وحينئذ يمتنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى وهو ظاهر وعن الثانى بان بين الالفاظ والمعانى والنقوش علاقة قوية وهى الدالية والمدلولية فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى المعنى وبالعكس فلذلك يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش قال (ثم الكلم غلب على الكثير) أقول يعنى انه وان كان مفردا بحسب أصل الوضع لكنه غلب على الكثير

المبهم واورد عليه مع عدم تعين المراد فى اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة ورد بان المراد فى هذا التعريف هو معرفة كل نفس مالها وما عليها وهذا أمر ممكن بأى معنى يراد اذ المانع من ارادة جميع الاحكام فى التعريف الثانى كون حوادث العالم كثيرة غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين بخلاف ما نحن فيه والحق ان من عرف الفقه بهذا أراد الفقه بمعنى الملكة الفاضلة كما قد سلف (قوله لانه أراد الشمول الخ) بل لا يمكن له زيادته لانه أراد به الملكة الواحدة البسيطة (قوله ومن ثم سمى الكلام الخ) والصواب سمى العقائد أو علم التوحيد والصفات أو أصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف بل هو مذموم عندهم قال أبو حنيفة رحمه الله قاتل الله عمرو بن عبيد فانه فتح بابا من الكلام وقال أبو يوسف أعلم ما يكون الرجل بالكلام أجهل ما يكون بالله عز وجل وقال مالك اياكم والبدع قيل وما البدع قال أهل

لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغى أن يشك فى انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كسب و رتب فى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى

هذا التركيب لما وقع فى النسبة بالقرب والبعد شاع استعماله بين (قوله لا يستعمل فى الواحد البتة) ظاهر كلامه يدل على أنه يستعمل فى الاثنين ولكن الفاضل الرضى صرح بانه لم يستعمل الا فيما فوق الاثنين (قوله بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا) قيل عليه تذكير الوصف لا يدل على ما ذكر لجواز أن يكون بتأويل الموصوف بالمذكر كما ذكر صاحب الكشاف فى قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء آن تذكير الكثير لتأويل رجالا بالجمع أى جمعا كثيرا وجوابه أن الاصل عدم التأويل فلا يصار اليه ما لم يدل عليه دليل وقد قام فى الرجال دون الكلم فتعين الافراد (قوله مع أن فعلا ليس من أبنية الجمع) ان قلت هذا يدل على أنه ليس بجمع صيغى ولا يدل على أنه ليس باسم جمع كالقوم والرهط حتى يثبت أنه اسم جنس فما الدليل على ذلك قلت الاستعمال فى الواحد مع دخول التاء دليل على أنه اسم جنس فان كلا من الامرين منتف فى اسم الجمع (قوله كتمر وركب) جمعه فى المشبه به بين اسم الجنس واسم الجمع دليل ظاهر على أن مراده أنه ينبغى أن لا يشك فى الجمعية بحسب المعنى اذ هو القدر المشترك بينهما الصالح لارادته فى هذا المقام (قوله حزازة لا تخفى) الحزازة وجع فى القلب من غيظ ونحوه والمراد بها ما يدغدغ القلب وينفر عنه الطبع قال الخطابى يمكن دفع الحزازة بان للتردد فى الجمعية الصيغية وجها الا انه تذكر الرضى أن مذهب الاخفش أن جميع أسماء الجموع التى لها آحاد من تركيبها كركب جمع خلافا لسيبويه ومذهب الفراء أن كل ما له واحد من تركيبه سواء كان اسم جمع كباقر أو اسم جنس كتمر جمع وفيه بحث لان الدليل لما قام على صحة مذهب سيبويه وبطلان مذهبهما فالتردد فيهما والتسوية بينهما لا يخلو عن حزازة ولذا فرع الشارح الحزازة على

بحيث لا يستعمل فى الواحد أصلا حتى توهم الامام المطرزى أنه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا شئ من الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز أن يكون لتأويل الموصوف بالمذكر كما قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا اذ ذكر كثيرا لتأويل رجالا بالجمع أى جمعا كثيرا والثانى أن أبنية الجمع محصورة مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن أن يذكر وجه آخر وهو أنه ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو والنون أو بالالف والياء ولا بجمع تكسير لان الواحد فيه على السلامة وان قيل سلمنا انه ليس جمعا صيغيا لكن لم لا يجوز أن يكون اسم جمع كالقوم والرهط قلنا ان المحققين من النحاة قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع لوجهين الاول أن اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين أصلا بخلاف اسم الجنس والثانى أن الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فيما له واحد بهما اما بالياء نحو روم ورومى أو بالتاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجنس ولا شك أن الوجه الاول وان لم يوجد ههنا لعارض الاستعمال لكن الثانى موجود فلا وجه لاسم الجمع أيضا فتعين أنه اسم جنس يفرق بينه و بين واحده بالتاء كتمر قال (فلا ينبغى أن يشك فى أنه جمع الخ) أقول يعنى اذا تقرر أنه اسم جنس يفرق بينه و بين واحده وليس من أبنية الجمع الصيغى لا ينبغى أن يشك فى أنه جمع كتمر وركب بناء على الاول أما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع لا الاستعمال وأما كونه كركب فبالنظر الى الاستعمال لا الوضع لما تقرر أن الركب اسم جمع دون الكلم لكنه لم يستعمل فى الواحد فصار كركب ولا ينبغى أن يشك فى أنه ليس بجمع كسب ورتب بناء على الثانى وان كان فى مفردهما تاء لانهما جمعان صيغة لتغير حال مفردهما فاذا لم يبق شك فى واحد منهما فى استعمال كلمة الشك حيث قال والكلم ان كان جمعا حزازة ظاهرة

الكلام الذين يتكلمون فى ذات الله تعالى وصفاته ولا يسكتون كما سكت عنه السلف وقال الشافعى رحمه الله لان ألقى الله تعالى بكل ذنب ما خلا الشرك أحب الى من أن ألقاه بشئ من الكلام وقال أحمد بن حنبل لا يفلح صاحب الكلام أبدا وقالوا فيمن أوصى بكتب العلم يباع من تركته كتب الكلام ولا تنفذ وصيته فيه وغير ذلك من مطاعنهم فيه وانما الكلام فن وضعه المعتزلة وتوارثه الاشعرية منهم واعتنى به لانه لا يقصد به العقائد ولا الاعمال بل انما يقصد به مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لا يكشف عن حقيقة مبدا ومعاد ولا يؤول الى صاحبه برأى صحيح اعتقاد (قوله وقيل) القائل أصحاب الشافعى (قوله والباقى فصل) خرج بقوله الاحكام العلم بالذوات والصفات وغيرها من المفردات وبوصف الشرعية الاحكام العقلية كحدوث العالم والحسية كاحراق النار والوضعية كرفع الفاعل ونصب

والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على ماقال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها

ابطال جمعيته الصيغية باقامة الدليل بعد أن ذكر أن بعضا ذهب اليها وقيل في دفع الحزازة كلمة ان محمولة على الشك من المخاطب فان ان قد تستعمل فيه أيضا كما تقرر في المعاني فكانه قال والكلم ان وقع شك في جمعيته الصيغية بناء على قول بعض ائمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية وأنت خبير باندفاعه من البحث السابق مع مافيه من البعد على أن الشك في الجمعية الصيغية لايجامع الجزم بالجمعية الجنسية للتنافي بينهما فالصواب أن يقال فلا شك في جمعيته المفروقة بالتاء (قوله والصواب وان كان بالواو) اعترض عليه بان المراد بالجمع على هذا اما الجمع الصيغي فلا يصح ترتب الجزاء على الشرط وهو ظاهر واما الجمع الجنسي فيلزم أن يكون نقيض الشرط أولى بالملزومية للجزاء كما هو مقتضى ان المستعملة للوصل والربط الدالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد المتكلم ولا يستقيم ههنا لان نقيض ذلك وهو اللاجمعية الجنسية قد يكون بكونه مفرد الفظا ومعنى وقد يكون بكونه جمعا صيغيا وعلى التقديرين لايجوز في وصفه التذكير والتأنيث وأجيب بان المراد مطلق الجمع وجزاء الشرط محذوف والمذكور في موضعه دليل عليه بحذف صغراه والتقدير والكلم وان كان جمعا جاز في وصفه التذكير لانه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولا شك أن نقيض هذا الشرط وهو كونه مفردا أنسب باستلزام ذلك الجزاء والدليل على ذلك الحذف وعلى تعيين المحذوف ظهور أن لامعنى لترتب قوله فكل جمع الخ على كون الكلم جمعا بطريق الجزائية وأن المقصود بيان جواز تذكير الوصف وذكر جواز تأنيثه استطرادي وبيان للواقع بقي ههنا بحث وهو ان مؤدى ان الوصلية الدالة على أن الجزاء لازم الوجود قد يؤدي بدون تصدير ان بحرف العطف كما ذكره الشارح في المطول ممثلا اياه بقوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فيتحد المؤدى على تقديري وجود الواو وعدمها فلا وجه لرد الثاني وتصويب الاول فليتأمل (قوله حال من الكلم بيانا له) لا وصف له لانه يجب حينئذ تقدير المتعلق معرفة فيفضي الى حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لايجوزونه كذا ذكروا في أمثاله وفيه بحث لجواز أن يقدر المتعلق اسم فاعل بمعنى الثبوت لا الحدوث اذ يكفي للعمل في الظرف رائحة الفعل ولذا يعمل فيه ماهو أبعد في العمل عن اسم الفاعل بمعنى الثبوت كحرف النفي في قوله تعالى وما أنت بنعمة ربك بمجنون ونظائرها (قوله على ماقال النبي عليه السلام هو سبحان الله الخ) تذكير الضمير بناء على أن الكلم ليس جمعا صيغيا فهو أيضا دليل عليه وحياها استعارة من

والصواب وان كان بواو الوصل واعلم أن ظاهر عبارة المصنف محتاج الى التوجيه فاذا وجه لم يبق اشكال ويضمحل ماذكره الشارح من الاحتمال وذلك أن قوله ان كان جمعا شرط حذف جزاؤه لدلالة قوله فكل جمع الخ والشرطية مع المبتدا صغرى وكل جمع الخ كبرى والقياس دليل على جواز تذكير وصف الكلم وتقدير الكلام أن الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان جمعا فجمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتأنيث فالكلم يجوز في وصفه التذكير والتأنيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم أن المصنف جزم بالجمعية الجنسية فحينئذ لايمكن حمل كلمة ان على الشك فيه بل يجب أن تحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض أئمة النحو كما سبق فان لم يستعمل فيه أيضا كما تقرر في المعاني فكانه قال والكلم ان وقع شك في جمعيته الصيغية بناء على قول بعض أئمة النحو فلا شك في جمعيته الجنسية فحينئذ لايبقى حزازة قال (من محامد حال من الكلم بيانا له على ماقال النبي عليه السلام الخ) أقول اعلم ان هذا الموضع من معارك الانظار ومبارك الافكار كم زلت في مضايقه

(من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء) القبول الاول ريح الصبا

المفعول وبالعملية الاعتقادية كحجية الاجماع ووجوب الايمان وبقيد كونها من أدلتها علم الله تعالى والملائكة والانبياء وبقيد التفصيلية المسائل الاجمالية المبحوث عنها في أصول الفقه وعلم الخلاف كالمقتضى والنافي كما يقال ان ثبوت الوجوب بالمقتضى وانتفاءه بالنافي فان العلم الحاصل من تلك الادلة ليس فقها قال السيد الشريف الحق انه ليس دليلا أصلا ولا يفيد شيأ حتى يتعين المقتضى والنافي وذلك هو الدليل ولا حاجة الى اخراج التقليد فان اسم العلم لا يشمله أصلا ولكن العلم المراد ههنا مايشمل الظن فانه قد يستعمل ويراد به المعنى الاعم كما في قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع الظن وان كان الشائع استعماله في المعنى الاخص الذي لا يشمل الظن كما في قوله تعالى

وجه الرحمن فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم

استقبال محيا الرجل أى وجهه بالسلام ووجه الرحمن مجاز عن ذاته ثم الاقرب أنه أورد الحديث مؤيدا لارادة المحامد من الكلم ههنا لان المحامد أيضا من جنس الكلمات المذكورة فى الحديث لالان المراد بالكلم ههنا ماذكر فى الحديث الا أن يحمل الحديث على معنى أن الكلم هى هذه الكلمات وأمثالها فيكون بيانا للكلم على طريق التمثيل والا فلو أريد بالكلم ههنا مادل عليه الحديث بظاهره لم يصح البيان بالمحامد الموصوفة لانها أعم من الكلم بهذا المعنى وأيضا لامعنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم الا أن يعتبر الحال وماذكره الخطابى من أن التكثير باعتبار الحال لو سمى عموما فالجمع المنكر يحتمل هذا العموم أيضا فلاحاجة الى اعتبار العموم بالوصف ففيه أن الاحتمال لايكفى فى العموم بل لابد من شئ يفيد الشمول كاللام وكل والوصف فظهر أنه لابد من اعتبار العموم بالوصف لمن لايقول بعموم الجمع المنكر (قوله من أن النكرة تعم بالوصف) اعترض عليه بان عمومها لايدفع السؤال لان المحامد لاتتناول الاجميع أفراد المحامد الموصوفة وأنها بعض أفراد المحامد المطلقة التى هى الكلم الطيب فلا يصح تفسير الجميع بأفرادها وأجيب بان الكلم الطيب هى المحامد الموصوفة بالوصف المذكور البتة وماخلا عن هذا الوصف لايصعد اليه تعالى وهذا انما يستقيم اذا جعل الصعود اليه تعالى مجازا عن قبوله سبحانه وتعالى اياه وأما اذا جعل مجازا عن صعود الكتبة بصحيفته كما يشعر به الحديث فلا لان المفهوم

الاقدام وضلت فى دقائقه العقول والاوهام فان أردت العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فأقول وبالله التوفيق أراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتعظيم الملك المنان كما أريد ذلك بكلمة طيبة فى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية وبالجملة الاقرار باللسان المرتب على التصديق الجنانى والمستتبع بالعمل الاركانى بانه عبارة عنه فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة فيصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بيانا للكلم المعرف لكن لما توجه أن معنى الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا دخل للرأى فيه فهل لبيانه بالحمد الموصوف أصل فى الشرع نبه بأن ذلك مبنى على ماورد فى الحديث من بيانه بالحمد الذى اكتفى فيه ببيان حال الفرع لابيانه على حال الاصل الا أن بيانه ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب أن يؤمن به فان قوله سبحان الله يدل على تنزهه عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات الكمال والباقى على وحدانية الله تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات أخر متغايرات كان كل ذلك منها كلما طيبا أيضا فظهر أن قوله على ماقال النبى عليه السلام لايدل على أن الكلم الطيب ههنا أيضا محمول على مابينه الرسول عليه السلام حتى يرد أنه لامعنى لعموم الكلم واستغراقه حينئذ اللهم الا أن يعتبر الحال وفيه بعد وانه لايصح البيان فى المحامد الموصوفة لانها أعم من الكلم بهذا المعنى ثم لما ورد على كون من محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام فيه للاستغراق لانه الاصل حيث لاعهد سيما فى مقام الحمد والجمع المنكر ليس بعام عند المصنف لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح أن يقع غير العام بيانا أجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكرا لكنه موصوف بصفة عامة وسيجيء فى مباحث العام النكرة الموصوفة بصفة عامة والثانى ان تنكيره للتكثير وهو مناسب للتعميم فحمل عليه بهذه المناسبة وتحقيقها ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة حالتها بمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا فيحنث بمجالسته رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد بل يعم كالوصف بصفة عام والكلم مما يصح تعليله بهذا الوصف

مالهم به من علم ان يتبعون الا الظن حيث أثبت لهم الظن مع نفى العلم عنهم فلا يرد ان الفقه من الظنيات فلا يصح أخذ العلم فى تعريفه ثم هذا التعريف بناؤه ان التصديق يتعلق بالنسبة التى بين الموضوع والمحمول وهو على خلاف مذاق المحققين فان النسبة لايمكن الالتفات اليها بالذات لكونها معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية بل يجب أن يحمل الاحكام على القضايا فان الحكم قد يطلق على القضية (قوله كوجوب الايمان) اعترض عليه بانا لانسلم ان الشرع يتوقف على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شرعية النبى عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبى عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته لا يقتضى توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما فانما يشبه انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير

والحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بهما أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى موردا الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين

من الحديث أن الكلم الصاعد بالمعنى المذكور قد لا يقبل لعدم مقارنته للعمل الصالح وقد يجاب بان العموم بحسب المفهوم لا ينافى أن يبين المراد باخص منه كخاتم فضة (قوله جمع محمدة) هى بكسر الميم الثانية مصدر وبفتحها خصلة يحمد عليها (قوله مقابلة الجميل الخ) فيه مساهلة لان الحمد اللغوى نفس الثناء باللسان لا مقابلة الجميل به وقوله والتعظيم يحتمل أن يكون معطوفا عليها لبيانها أو على الثناء بيانا له وتفسيرا ثم ان الشارح ذكر فى شرح الكشاف أنه ترك التقييد بالاختيارى مع وجوبه فى الحمد لان الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار وفيه بحث لان الجميل المحمود عليه يتناول الوصف ولا يختص بالفعل اذ لاشك فى شيوع حمدت زيدا على علمه بلا تأويل ويمكن أن يجاب عنه بان أهل اللغة لا يفرقون بين الفعل والقول ولذا يطلقون اسم الفاعل على لفظ العالم فلفظ الفعل عندهم يعم الصفات (قوله والشكر مقابلة النعمة بالاظهار) الظاهر أن المراد بالاظهار اظهار النعمة ففيه بحث لان اللازم فى الشكر على المعنى المشهور كونه فى مقابلة النعمة فى قصد الشاكر ونفس الامر وتعظيم المنعم يجوز أن يكون بوصفه بالانعام وبغيره فليس فيه اظهار النعمة سيما فى فرده الاعتقادى نعم قد فسر الشكر فى كتب اللغة المعتبرة بالثناء على المحسن بذكر معروف أعطاه قال فى مختار الصحاح الشكر هو الثناء على المحسن بما أولاكه من المعروف وفى المجمل الشكر الثناء على المولى بمعروف يوليه اذ لاريب فى أن المتبادر من أثنى عليه بمعروف يعطيه أثنى عليه بذكره باللسان فلا بد على هذا أن يكون مفهوم الشكر لغة اظهار النعمة باللسان بذكر معروف المحسن والثناء به عليه ويؤيده أنه ضد الكفران

فانه يعلم من ذلك تعليق الكلام على ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر فى الوصف للقطع بالعموم فى مثل تمرة خير من جرادة وعلمت نفس ونحو ذلك ولا كل وصف يصلح قرينة له للقطع بانه لا عموم فى مثل لقيت رجلا عالما فاذا أفاد الوصف والتنكير بحسب اقتضاء المقام العموم فى المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلان يفيد فى جمع الحمد المشتمل على الكثرة المناسبة للعموم أولى فان قيل قد صرح الشارح فى مباحث الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق فكيف يصح ههنا استدلاله بالوصف على الاستغراق قلنا مقصوده ههنا توجيه كلام المصنف وهو معنى اشتراط الاستغراق فيه وهو قائل بعموم النكرة الموصوفة وماذكره ثمة فسيجيء بيانه اذا كان أوانه ان شاء الله ثم لما علم مما سبق ان الكلم الطيب مما بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من المحامد ومهمات ماذكر فى وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح أوضحه بقوله والمحامد جمع محمدة الخ وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف بين فائدة ذلك الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة الآية وذكر فيه ان الحمد كشجرة لها أصل وفرع أصله الايمان والاعتقادات وفرعه الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه اذا كان أصل الحمد وفرعه حمدا أيضا كما ان أصل الشجرة وفرعها شجرة أيضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط وأصله فعل الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله وتحقيق ذلك وحاصله ان أصل الحمد فعل اللسان وفرعه أيضا حمد من جنسه لان الحمد فى الحقيقة عبارة عن فعل ينبئ عن تعظيمه مطلقا فالاعتقاد أصل من جنس الحمد اللسانى لولاه لكان ذلك الحمد كشجرة غير ثابتة لعدم أصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لما كان له قبول عنده تعالى فالمقصود من تعميم الحمد وجدان أصل وفرع للحمد اللسانى من جنسه ليتم التشبيه لان

مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من انه لا وجوب الا بالسمع وأجاب عنه السيد الشريف بان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما لا يتوقف على الشرع لا لما لا يتوقف عليه نفسه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوهما عطف على الايمان أو على تصديق النبى عليه السلام ويؤيده ضمير التثنية ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف أيضا نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولا شك فى توقفهما على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها وليس قوله كوجوب الايمان وما عطف عليه مثالا لما يتوقف على الشرع كما ظن فيرد عليه ما أورده فان قيل ما نقل عن المصنف من ان خطاب الله الخ اذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشارع

أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبى عليه السلام جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات رجنات فأثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع يقال نمى ينمى نماء ونما

وهو ستر النعمة وأما على التفسير المشهور الذى ساق الكلام عليه فلا (قوله جعلها على طريقة الاستعارة بالكناية الخ) جعل الشارح فى كل من القرينتين استعارة بالكناية واستعارة تخييلية والاحسن ان يقال فى كل منهما استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان اما فى الاولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجارى فى كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية واثبات المشارع لها استعارة تخييلية وجعل العقائد التى هى أصول المحامد فى افتقارها الى التقوية بادلتها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء استعارة بالكناية واثبات أن لها ماء من مشارع الشرع استعارة تخييلية وأما فى الثانية فجعل قبول العبادة بمنزلة مهب الصبا استعارة بالكناية واثبات ريح الصبا له استعارة تخييلية كما ذكره الشارح وجعل الاعمال الصالحة المنتجة للمثوبات بمنزلة الاشجار المثمرة استعارة بالكناية واثبات لنمائها من ماء القبول استعارة تخييلية (قوله ومهبها المستوى مطلع الشمس) انما قال المستوى لان الصبا قد ينكب عن مطلع الشمس ويسمى الازيب والصابية كما ان نكباء الدبور تسمى الجربياء والهيف أيضا (قوله تزعج السحاب وتشخصه) الازعاج القلع والاشخاص الرفع والكشف فى المشهور متعد فينبغى أنه يحمل على حذف المفعول أى كشفت عنه أشخاصه والتوزيع الجمع والكسف القطعة وينزل اما من الانزال والاسناد مجازى أو من النزول ومطرا تمييز أى ينزل مطره (قوله لم يسمع له ثان) هذا قول أبى عمرو بن العلاء وعند الاكثر بن ثبت الولوع أيضا بمعنى الحرص وجوز فى الصحاح أن يكون الوضوء مصدرا وفى الكشاف الوقود بالضم مصدر وقد جاء فيه الفتح أيضا (قوله

المراد بالمحامد المذكورة ههنا هو المعنى الاعم فاضمحل ما توهم ان ماذكره رحمه الله من ان المراد من المحامد الاعتقادات الحقية والاعمال الصالحة ينافى حمل الكلم على ماذكره الرسول عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على عدم دخول العمل الصالح فى الكلم الطيب وان تفسير الكلم بالاعتقاد والعمل الحسن فليتأمل قال (واثبت لها مشارع) أقول أى بطريق التمثيل (قوله وبهذا الطريق) اى طريق الاستعارة المكنية حيث يجعل قبول العبادة من حيث انه مهب الطاف الرحمن ومطلع أنوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس الذى هو مهب الصبا ومطلع أنوار الشمس أثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا بطريق التخييل (قوله فان القبول الى قوله تنمى بها الاشجار) بيان لقوله بها روح الابدان ونماء الاغصان لانه اكتفى بالاخير الاخر لكونه المقصود واستلزامه الاول وانما قال ومهبها المستوى لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التى تنكب عن مهاب الرياح الاربع القوم والنكب فى الرياح أربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الازيب ونكباء الصبا والشمال تسمى الصابية ونكباء الشمال والدبور الجربياء ونكباء الجنوب والدبور الهيف (قوله لم يسمع له ثان) قال الجوهرى الوضوء بالفتح الماء الذى يتوضأ به والوضوء أيضا مصدر من توضأت للصلاة مثل الولوع والقبول ثم قال وحكى عن أبى عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم أسمع غيره وذكر الاخفش فى قوله تعالى وقودها الناس

لا ما يتوقف على الشرع البتة والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع صريح فى كون وجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع قلت لا بل يحتمل كونه مثالا للخطاب وقوله مع ان المحدود أى ما لا يتوقف على الشرع المستفاد تحديده من تحديد الحكم وهو ما تعلق الحكم بالوجوب اونقول تسامح فى العبارة وأراد نفس الايمان مع ان فى ثبوته عنه كلاما ولو سلم فبعد التنبا والى عبارة المصنف فى هذا المقام تساعد توجيه السيد قدس سره (قوله ثم الشرعى) أى ما يؤخذ من الشرع نظرى يتعلق بالاعتقاد أو عملى يتعلق بكيفية العمل (قوله العملية تخرج الخ) أورد عليه بانه اذا أريد من الحكم مصطلح أهل الاصول انما يصح اذا كان الحكم شاملا للنظرى وليس كذلك اذ ليس فى كون الاجماع حجة اقتضاء ولا تخيير ووجوب الايمان يخرج بقيد

بنموغوار حقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف الحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء فان الحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله تعالى على ماصرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل مايشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل

تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا الآية) اى اعتمد ووضع مثلا كلمة طيبة أى جعل كلمة طيبة كشجرة طيبة وهو تفسير لقوله ضرب الله مثلا ويجوز أن يكون كلمة بدلا من مثلا أو عطف بيان له وكشجرة على التقديرين صفتها أو خبر مبتدا محذوف أى هى كشجرة وأن يكون مفعول ضرب ومثلا حالا منها تقدمت عليها او أن يكون أول مفعولى ضرب اجراء له مجرى جعل ومثلا ثانيهما (قوله وتحقيق ذلك أن الحمد الخ) هذا التحقيق يفيد كون الاصل والفرع داخلين فى المحمدة كما أنه كذلك فى المشبه به أعنى الشجرة وانما احتيج اليه ليحصل كمال المناسبة بين المشبه والمشبه به والاصل والفرع المضافان الى شئ وان جاز اعتبارهما على أن يكونا خارجين عن ذلك الشئ وهو مبنى على الاول ومبنى للثانى ويتأتى ههنا فى الاصول بلا كلفة لان المحمدة التى هى الثناء باللسان لها أصل هى مبنية عليه وله من مشارع الشرع ماء وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامى الذى لولم يحصل لم تحقق المحمدة أصلا فان قول القائل الحمد لله مثلا بدون ذلك الاعتقاد ليست بمحمدة لكن قوله لفروعها يحوج الى ذلك التحقيق لان القول بكون الاعمال الصالحة متفرعة على الثناء باللسان الذى هو الحمد لايخلو عن تعسف وأنت خبير بان هذا التحقيق لايتم على تقدير كون المراد بالحمد الحمد اللغوى اذ ليس العمل والاعتقاد داخلين فيه غايته أن ههنا اصطلاحا آخر يصح عليه ولو سلم عموم الحمد فانما يتم حينئذ أيضا اذا ثبت أن الكلم الطيب كالمحمدة شاملة للاعتقاد وأفعال الجوارح وهذا ليس بيناولم يبينه أيضا وقد يقال لم يرد بذكر تفسير الرازى تعميم الحمد المذكور ههنا كما يوهمه ظاهر عبارته بل أراد تأييد تشبيه المحمدة بالشجرة وتوضيح مراده أن الحمد اللغوى وان كان فعل اللسان الا أن الحمد لما فسر بوجه آخر أخذ فيه الاعتقاد والعمل ظهر أنهما أمران معتمدان فى تحقق الحمد سيما فى حمد الله تعالى وان خرجا عن مفهوم الحمد اللغوى المراد ههنا حتى كان نسبة الاعتقاد الى الذكر اللسانى كنسبة أصل الشجرة اليها فى أنه لولاه لم تعتبر ونسبة الاعمال الصالحة اليه كنسبة فرع الشجرة اليها باعتبار انها تكملة فكانه يزداد وينمو بحسبها كزيادة الشجرة بحسب فروعها واغصانها فليتأمل (قوله اجتثت من فوق الارض) أى استؤصلت من فوقها لان عروقها قريبة منه من قرار أى من استقرار (قوله لما كان للحمد نماء الى الله وقبول عنده) ظاهره يدل على أن الطاعة القولية لاتقبل بدون العمل ولا وجه له والظاهر أن معنى الآية الكريمة والله أعلم ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل الصالح بل أنه يكمل به وكذا المراد بما فى الحديث على ماقيل حتى كانه أراد أنه لم يقبل قبولا يكون مع العمل الصالح فلابد أن يؤول كلامه بهذا (قوله اذ العمل هو الوسيلة الخ) فان قلت هذا وان

والحجارة فقال الوقود الحطب والوقود بالضم الايقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا أنهما لغتان بمعنى واحد الوقود والوقود يجوز أن يعنى بهما الحطب ويجوز أن يعنى بهما الفعل وقال غيره القبول والولوع مفتوحان وهما مصدران شاذان وماسواهما من

الشرعية لانه غير متوقف على الشرع ورد بان المراد من كون الاجماع حجة كسائر الادلة وجوب العمل بمقتضاها بالاستدلال بها والاستنباط منها والتمكن من الافتاء بموجبها لتحصيل الامتثال بالاحكام المكلف بها فمست الحاجة الى اخراجها بقيد العملية وهو يفيد ذلك اذ ليس المراد هو العمل بما ثبت بتلك الادلة حتى يكون من جملة العمليات ولا يلزم أن يكون العلم به من الفقه المصطلح وماقيل هذا القيد يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى أصولى فيه كونه أجنبيا لكلام المصنف ان الحكم الشرعى من معانى الجواز هو الاباحة ولاتصح ارادتها منه فى الاجماع وأما الصحة فليست من الاحكام الشرعية على ماصرح به القائل ولا تصح أيضا لان الاجماع حجة لازمة والاحكام الثابتة به واجبة (قوله أى العلم الحاصل) لا لازاحة

الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل واشار المصنف الى ان الشجرة الحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الطرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق الحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم

وادق قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الا انه يخالف قوله عليه السلام لن يدخل احدكم الجنة بعمله فما وجهه وما التوفيق بين الآية الكريمة والحديث الشريف قلت ذكر بعض المحققين أن الباء في الآية الكريمة باء المقابلة وهي الداخلة على الاعواض كاشتريته بالف وكافأت احسانه بضعف لا للسببية كما في الحديث لان المعطي بعوض قد يعطي مجانا وأما المسبب فلا يوجد بدون السبب فلا تعارض بين الآية والحديث لاختلاف محلي البائين جمعا بين الادلة وقد يتوقف أيضا بان الجنة ميراث الاعمال بحسب الظاهر وان كان في الحقيقة تفضلا منه تعالى وقيل نفس الدخول بالتفضل ونيل المراتب بالاعمال كما قال عز من قائل ولكل درجات مما عملوا وجمع الجنات في عبارة الشرح وعطف رفع الدرجات على نيل الجنات أوفق بهذا التوجيه لكنه يحتاج في قوله تعالى ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون الى الحذف أي ادخلوا درجاتها وكذا في قوله تعالى وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون أي أورثتم من أنهارها الله أعلم (قوله والعمل الصالح يرفعه) الاستشهاد به مبني على أن المستكن في يرفعه راجع الى العمل والبارز الى الكلم الطيب وقد يعكس لان العمل لا يقبل الا بالتوحيد (قوله هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات) قيل ان أراد بعلم التوحيد والصفات معناه الاصلي فهو عين الاعتقاد الاسلامي وان أراد علم الكلام فذلك الاعتقاد مندرج فيه وعلى كل تقدير لا يصح جعله مبنى عليه والجواب بعد تسليم اندراج الاعتقاد المذكور في علم الكلام وعدم صحة جعله مبنيا على اجزائه الاخرى ان جعل الاعتقاد مبنيا على العلم باعتبار تقييده بالرسوخ ولا شك ان ذلك الرسوخ مبني عليه فليتأمل (قوله وفرعا ناميا) دل هذا موافقا لقوله وفروعها من قبول القبول تماما على ان القبول للفروع مع ان قوله عليه السلام واذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على قبول الحمد نفسه (قوله بتقديم الطرف المفيد للاختصاص) فان قلت قد تقرر في المعاني ان اعتقاد المخاطب في التخصيص يجب ان يكون مشوبا بخطأ وبيانه في قوله فيما سبق ولا يذهب الوهم الى غيره وتنزيل العالم المصيب منزلة الجاهل المخطئ كأنى تعلمي بصب أ ما حرضته لا يلائم هذا المقام قلت ما ذكرته انما هو في القصر الاضافي لا الحقيقي ادعائيا كان أو تحقيقيا واما اقول بان القصر ههنا رد على الكفرة المجوزين صعود الكلام الى غيره تعالى والمراد من الوهم في قوله ولا يذهب الوهم الى غيره وهم المؤمن فلا ينافي فضعف لا يخفى (قوله اشارة الى عظم أمر العلم الخ) وجه الاشارة والدلالة ان المحامد العامة التي من شأنها ان تعلق بجميع النعم لما علقت بتمهيد مباني الاصول التي هي موضوع هذا العلم دل على تعظيم هذه النعمة لايمائه الى انها كانها كل النعم وما عداها منزلة العدم وتعظيمها يستلزم تعظيم نفس الموضوع ولا شك ان شرف الموضوع وعظمه

المصادر فيبنى على الصحيح قال (تعليق الحامد ببعض النعم اشارة الى عظم أمر العلم) أقول أما الاشارة فمن حيث ان جميع المحامد التي من شأنها أن تعلق بجميع النعم اذا علقت ببعض منها فقد يدل ذلك البعض على شرفه وكأنه بمنزلة كل النعم ويدل ماعداه منزلة العدم وأما عظم أمر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم والاصول المراد ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سيأتي ان شاء الله تعالى فاذا اعظمت

(على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رقيقة الحواشي) اي لطيفة الاطراف والجوانب (دقيقة المعاني

توهم تعلقه بالاحكام حتى لا يخرج به التقليد وقد عرفت أنه لا حاجة الى اخراجه والقول بان الحاصل بالدليل هو العلم بالشئ لا نفسه ممنوع فان الحكم بان الصلاة واجبة والاذان سنة بمعنى نسبة الوجوب والاستنان الى الصلاة والاذان وبمعنى القضية الشرعية الصالحة لتعلق التصديق بها وبمعنى ماثبت بالخطاب من الوجوب والندوب وغيرهما لا ريب في أن ثبوته بالنسبة الينا بالدليل بل الحاصل بالدليل أولا وبالذات هو الشئ من حيث هو وبالعرض العلم بمعنى الصورة الحاصلة التصورية أو التصديقية هذا (قوله ولا شك أنه مكرر) لان التقليد خرج بقيد كونها عن الادلة والعلم الحاصل بالضرورة أو بالحدس كعلم جبرائيل والرسول

الذي وقع المصنف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما شبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومبانى الاصول ما تبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل أحد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد

يفيد شرف العلم وعظمه (قوله من علم الذات والصفات) الجمع المحلى باللام قد ينسلخ منه معنى الجمعية ويجعل للجنس والصفات ههنا من هذا القبيل اذ ليس مبنى الاصول المذكورة علم جميع الصفات فان بعضها مما لا يثبت الا بالدليل السمعى فامر الابتناء فيها بالعكس (قوله وفروع الشريعة أحكامها الخ) قد سبق عموم الشريعة لهذه الاحكام فاضافة الفروع اليها من اضافة الجزء الى الكل بخلاف اضافة الاصول فانها من اضافة الدليل الخارج عن المدلول اليه ولو فسر أصول الشريعة بالعقائد ومبانيها بأدلتها لم ينفك النظم قال الخطابى يمكن ان يقال الاضافة فى أدلتها ليست الى المدلولات بل هى أيضا من اضافة الجزء الى الكل فان الشريعة تنقسم الى جزأين أدلة هى أصول ومدلولات هى فروع فيكون تناسب الاضافتين مرعيا وفيه بحث اذ لا وجه حينئذ لتقييد الادلة بالكلية كما فعله الشارح فان قلت فروع الشريعة التى تتناول غير الفقه شاملة لبعض مسائل الكلام كمسئلة الرؤية والمعاد فما وجه تفسير الفروع بالاحكام المبينة فى الفقه قلت وجهه ان الفروع شاع فى عرف المتشرعة بالاحكام الفقهية فاذا أطلقت تتبادر هى منها دون مسئلة الرؤية غايته ان يثبت للشريعة ثلاثة أشياء أصول وفروع وواسطة مثل مسئلة الرؤية ولا ضير فى امكان درج الواسطة فى أحد الطرفين فان قلت لما فسرت أصول الشريعة بادلتها كان نفس الشريعة فروعا لاصولها الا ان يثبت لها فروع أخر قلت كون الشئ فرعا لغيره لا ينافى ان يكون له فروع (قوله ومعانيها العلل الجزئية الخ) ان قلت ما المراد بقول المصنف وفروعها رقيقة الحواشى قلت هذا من قبيل الكناية فان كون حواشى الشئ أى أطرافه وجوانبه رقيقة لازم عادى لكون نفسه رقيقا وكونه رقيقا لازم لكونه لطيفا مرغوبا كما فى الثوب فيتوهم من فروع الشريعة حواشى رقيقة لينتقل منها الى لطافتها ومرغوبيتها ويكون كناية عنها ولا يلزم فى الكناية امكان المعنى الحقيقى عند المحققين كما تقرر فى موضعه ان قلت فما معنى كون هذا من النعم التى تستوجب الحمد قلت لان الشئ اللطيف المرغوب

بتعليق المحامد لتمهيد مبانيها لزم تعظيم العلم الباحث عن أحوالها بالضرورة قال (والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية) أقول وههنا بحث من وجوه الاول أن الشريعة اذا عمت الفقه وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضى دخوله تحتها والاضافة تقتضى خروجه عنها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل أو الجزئى الى الكلى لم يستقم فى اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة بالمعنى المذكور وان جعلت فى الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفى الاصول من اضافة الدليل الى المدلول يتفكك النظم ولو أريد بالشريعة معنى الدين وجعل الاضافتان على التوسع كما فى مالك يوم الدين لم يرد ذلك الثانى ان جعل علم الصفات مطلقا من مبانى أصول الشريعة ليس كما ينبغى لانها حينئذ تتوقف عليه مطلقا فلا يصح الاستدلال فى مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد استدل الشارح رحمه الله فى المقاصد وغيره فى غيره على كونه تعالى سميعا وبصيرا بالكتاب اللهم الا أن يقال الدليل الحقيقى هو العقل والكتاب للتأييد الثالث أنه ادعى أن جميع ذلك نعم تستوجب الحمد ودليله لا يطابق اذا ربط بالمتن بوجهين الاول أن أول المحمود عليه تمهيد بيان أصول

عليهما السلام لوضع اخراجه فيكونها عن الادلة اذ لا معنى لكون العلم من الادلة ناشئا منها ومأخوذا عنها الا كونه حاصلا بالاستدلال بها ولو اعتبر قيد الحيثية فالامر أظهر (قوله قبل خطاب الله الخ) قيل عليه المذكور فى كتب الشافعية أنه تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين على ما صرحوا به فى كثير من كتبهم وما فى بعض المختصرات أن الحكم خطاب الخ فانما أرادوا به الحكم الشرعى اشارة الى المعهود فى المقام فتوهم منه المصنف الخلاف بينهم ويجوز أن يكون المراد فى تعريف الفقه فاحتاج الى التكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد القوم وجعل الشرعى على معنيين وأراد منه فى التعريف ما يتوقف على الشرع ولا يدرك الا بالخطاب واحترز به عن مثل وجوب الايمان وكون الاجماع حجة وعمم العملية من أفعال الجوارح وغيرها والثانى

اذبالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقيقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بأدلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام

يكون الاشتغال بها أتم وتحصيلها أكمل فيكون الفوز بنتيجته أوفر (قوله اذبالشريعة نظام الدنيا) يعنى فيكون تمهيد مبانى أصولها المفضية اليها نعمة عظيمة تستوجب الحمد عليها وهذا ظاهر جدا فلا يرد ان أول المحمود عليه التمهيد المذكور ولم يذكر فى الدليل ونفس الشريعة ليس بمحمود عليها وقد ذكرت فيه فالدليل لا يطابق الدعوى (قوله فوق الفقه ودون الكلام الخ) قيل عليه كون الشئ موقوفا عليه الشئ لا يفيد شرفه بالنسبة اليه كالعربية الموقوف عليها التفسير وقد يجاب بان المراد من التوقف المذكور توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وفيه بحث اذ الظاهر توقف الفقه على الاصول توقف ذى الآلة عليها فلا يبعد أن يكون الفقه أشرف من الاصول كيف ولولاه لم تدون الاصول ويؤيده جعل أصول الفقه لقباله لمدحه واطلاق الاصل والفرع لا يستلزم توقف الاصول بل جميع العلوم الشرعية على الكلام ليس بطريق الخدمة بل الافاضة والرئاسة

الشريعة ولم يذكر فى الدليل والثانى أن نفس الشريعة ليست بمحمود عليها وقد ذكرت فى الدليل وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن أن يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الادنى على بيان حال الاعلى بطريق دلالة النص فكأنه قال اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجب الحمد لان يستوجبه تمهيد أصولها أولى واعلم أن المصنف والشارح لم يتعرضا لحل قوله دقيقة الحواشى سوى ما قال المصنف لطيفة الاطراف والجوانب والظاهر أن المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والافادات لا وجوه الاستحسان لدخولها فى دقة المعانى ولطفها اخفاؤها عن بعض البصائر فان الشئ اذا لطف خفى عن الابصار وفات (وفى هذا الكلام اشارة الى أن علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام) أقول أى فى جعل الادلة الكلية التى هى موضوع علم الاصول أصولا للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذات والصفات والنبوات مبانى تلك الاصول اشارة الى أن علم الاصول أعلى مرتبة من الفقه وأدنى من الكلام أما الاشارة الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية مترتبة على أدلتها التفصيلية بأجمعها موقوفة على أحوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف ذى الآلة والمشروط على الآلة والشرط وبالنظر الى المعرفة فى الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية ومعرفته تعالى على العقل والآثار وتوقف الصلاة على الوضوء ونحو ذلك وان توقف الاول يوجب نفاذ حكم الموقوف عليه على الموقوف ورئاسته له على الاطلاق توجب توقفه عليه بخلاف الثانى وأيضا العلم لو تبين حيثية موضوعه فى علم آخر يكون أدنى مرتبة من ذلك الآخر والفقه بالنسبة الى الاصول كذلك فانه انما يبحث عن أحوال أفعال المكلفين من حيث الحل والحرمة وتلك الحيثية انما تتبين فى الاصول كما أشار اليه بقوله من حيث يتوصل الى الاحكام الشرعية وأما الاشارة الى الثانى فلان معرفة أحوال الادلة الكلية من الحيثية المذكورة فرع ما يشتمل عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم توقفه على الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم أن كون معرفة شئ موقوفة على معرفة شئ آخر لا يقتضى كون الموقوف عليه أشرف ألا ترى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة العربية مع أنها ليست بأشرف منها بل هى آلة والآلة لا تكون أشرف من ذى الآلة وان اكتسب من شرفه شرفا فان الصلاة موقوفة على الوضوء وليس أشرف منها والعقل آلة للاهتداء الى معرفته تعالى وليس بأشرف منها قال

مايفهم من خطاب الله بمعنى المأخوذ منه سواء توقف عليه أم لا وأنت خبير بان ارادة الاسناد من الحكم لا يستقيم أيضا وكأنه يحتمله فى بادئ الرأى كذلك يحتمل الخطاب أيضا بل حمله عليه أسلم من حمله على الاسناد ثم على تقدير حمله عليه لا مندوحة عما ارتكبه المصنف فى اصطلاحه واتفاق الشافعية على خلافه لو سلم لا يصده عن ذلك هذا (قوله يشمل جميع الخ) قيل عليه بل لا يشمل خطاب النبى عليه السلام وأولى الامر والسيد على عبده مع أنه حكم لوجوب طاعتهم وأجيب بانه انما وجبت على من يأمرونه بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه (قوله يخرج ماليس كذلك) من الخطابات المتعلقة بذاته تعالى وصفاته العليا وأسمائه الحسنى وأحوال النشأة الآخرة وتفاصيل أمور القيامة وبعلبقته من القصص المبينة لاحوالهم والاخبار المتعلقة

بنى على أربعة أركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات

الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام الجزئية تستند الى أدلة جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هى أركان قصر الاحكام فذكرها فى أثناء الكلام على الترتيب

ولذا هو رئيس الكل فهو أشرف من الكل الا أن صاحب الغنية وغيره قالوا فى حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه يوضع فوق الكلام ولا أدرى ما وجهه ولك أن تقول التقدم بالرتبة غير التقدم بالشرف والمفهوم من كلام الشارح هو الاول ويطرد حتى فى العربية أيضا (قوله عن أحوال الصانع والنبوة والامامة الخ) لا يلزم من عطف النبوة وما بعدها على ما هو موضوع علم الكلام عند البعض كونها منه حتى يرد انه لم يقل به أحد اذ قد يكون البحث فى المسئلة بحمل أحوال الاعراض الذاتية عليها كما سيجئ فالصانع تعالى موضوع على ما هو مختار القاضى الارموى و بعث الرسول ونصب الامام والحشر وأحكامه من الاعراض المبحوث عنها ويبحث أيضا عن اعراض كل منها (قوله بمنزلة البدل من الجملة السابقة) أى بمنزلة بدل الاشتمال لكونها أوفى بافادة عظم أمر العلم وجلالة قدره من الجملة السابقة وانما لم يجعلها بدلا اصطلاحيا مع أنه أظهر فى كونه سببا لترك العطف لان المبدل منه يجب أن لا يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك وأما ما قيل من أن البدل من التوابع فيقتضى كون المبدل منه معربا مع أن الجملة السابقة ليست كذلك لانها فى صلة أن ولا محل لها من الاعراب وانما الاعراب للمجموع ففيه بحث لان كون التوابع ما يتلو السابق فى أحوال آخره على الاكثر فالتقييد بذلك بناء على الغالب صرح به فى اللب وشرحه للسيد عبد الله كيف لا والعطف بالحرف أيضا من التوابع مع ان العطف على الجمل التى لا محل لها من الاعراب كثير وقد صرح الشارح فى شرح المفتاح بان فائدته فى مثل قام زيد وقعد عمرو التشريك فى الوجود (قوله شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) كثيرا ما يكتفى فى التشبيهات بذكر وجه الشبه فى أحد الطرفين اعتمادا على ظهور الجامع

باعمالهم لا بما هو كذلك (قوله بالاقتضاء) قيل عليه لا حاجة الى زيادته لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صورة النقض من حيث انها أفعال المكلفين بل من حيث انها أفعال صادرة من الموجودات وهو ظاهر ولا يخفى أنه لو صح ذلك فيكون للتصريح أو لدفع الوهم أو للبيان والتوضيح دون الاحتراز على ما هو الشائع فى التعريفات (قوله اما تكليفى الخ) اشارة الى أن أو لتقسيم المحدود وتنويعه لعدم امكان جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل لا للتشكيك والترديد حتى ينافى التعريف والتحديد وانما لم يتعرض لما قيل ان الخطاب قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم

(بنى على أربعة أركان) أقول قصر الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه يجب أن يكون معربا لان البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها فى صلة ان ولا محل لها من الاعراب للمجموع وأما معنى فلان المبدل منه يجب أن يكون مقصودا بالنسبة والجملة الاولى ليست كذلك قال (شبه الاحكام الشرعية بقصر الخ) أقول يتجه عليه ما أورده أولا أن المتبادر من ركن الشئ يكون داخلا فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة عن الاحكام أركانا لها وثانيا أن ما ذكره ههنا ينافى ما ذكره آخرا ان قصر الاحكام يشتمل على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها أقسام الكتاب كما قال ثم ذكر أقسام الكتاب ومن التكلفات الشنيعة والتعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة أركانا للاحكام مبالغة فى تلبس الاحكام بها تنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب فالوجه الصحيح فى توجيه كلام صاحب التنقيح أن يقال أراد بالاركان الادلة الاربعة الاجمالية وبالقصر الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب بقوله أولا فى المتن وأحكمه فى المحكمات الى قوله مجملات كتابه كما اعترف به الشارح حيث قال ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى أنه كما يشتمل القصر على ما هو غاية فى الظهور وعلى ما هو دونه ثم قال كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم الخ والقوله ثانيا فى الشرح على الوجه الذى بنى الشارح قصر الاحكام عليها فاعلم أن ظاهر هذه العبارة وكذا عبارة التلويح حيث قال

الذى بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذى يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولا خفاء فى تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه

ولذا اقتصر ههنا على ذكر وجهه فى جانب المشبه والجامع فى الحقيقة أمن الملتجئ من العذاب ولم يذكر العذاب بالزمهرير لان أكثر عذاب الآخرة وقودها وقد ذكر اهو عذاب النار ثم لا يخفى مافى توجيه الشارح من البعد فان أركان الشئ داخلة فيه والادلة الاربعة خارجة عن الاحكام فلا يناسب جعلها أركانا لها وأيضا لا معنى لقوله قصر الاحكام مشتمل على الحكم الخ لان المشتمل على الامور المذكورة هو الكتاب الخارج عن الاحكام والقول بانه جعل الاصول الاربعة أركانا للاحكام مبالغة فى تلبس الاحكام بها وتنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى جزئه أقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة أيضا جعل الاحكام مشتملة على أقسام الكتاب أو بأن الاركان جعلت بمعنى قوائم القصر وأساسه الذى يركن اليه أى يميل ومعنى اشتمالها على الاقسام اشتمالها على ماثبت بالاقسام تكلفات والاوجه أن يقال القصر استعير للدلائل للجامع الذى ذكره أولا ان الدليل يشتمل على الاحكام ويتضمنها ويظهر الاحكام منه كما أن القصر يشتمل على ربه ويتضمنه ويظهر هو منه واضافته الى الاحكام لامية فعلى هذا يكون اطلاق قصر الاحكام على الادلة والقول باشتماله على الامور الاربعة على ظاهره ويؤيده تذكير الضمير فى أحكمه وأن الحذف فى هذا التوجيه على أحوال ماهو أقرب الى العلم الذى هو بصدد التصنيف فيه أعنى موضوع علم الاصول وهو الادلة الاربعة (قوله الذى بنى الشارع الاحكام عليها) الضمير عائد الى الاركان والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو عليه (قوله ثم العمل بالقياس) غير الاسلوب حيث زاد العمل ايماء الى انحطاط درجته عن درجة تلك الدلائل لاشعاره بان موجب القياس وجوب العمل لا وجوب الاعتقاد ثم انه اما معطوف على تقديم الكتاب أو على الكتاب بتقدير عامل فى المعطوف مغاير لعامل المعطوف عليه كما فى قولهم * علفتها تبنا وماء باردا * أى سقيتها ماء باردا والتقدير ههنا ثم اعتبار العمل بالقياس (قوله فان قلت ليس ترتيب الشارع الخ) قيل المفهوم من سوق كلامه أن المراد بتقديم بعض الادلة على بعض انه اذا تعارض اثنان منها يعمل بمقتضى ما حكم بتقديمه فحينئذ يشكل الامر فى تقديم الكتاب على السنة من حيث انه كتاب اذ ربما يوجد فيه من جهات

الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليها غير مستقيم لان فيها عائدا الى الموصول والاوجه للتأنيث اللهم الا أن يقال الضمير فيها عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه قال (ثم العمل بالقياس) أقول انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال ثم لم يستقم اذ لا معنى لعد القياس حتى تقدم افراده عطفا على تقديم الكتاب فان الترتيب الذى بنى الشارع الاحكام عليه ثم تقديم الكتاب على السنة والسنة على الاجماع والاجماع على القياس واذا لم يوجد شئ من الثلاثة يتعين العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على أن العمل كأنه مقصود فى القياس مراد هنالك أيضا لكن ترك ذكره فيها ايماء بانها فى حد ذاتها مطلوبة بحيث لا ينبغى أن يكون العمل فيها ملحوظا الا بعد بخلاف القياس فان الحكم ثمة لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه مأخوذا بهذا الاعتبار وكيف يكون

وعلى

ومعلا بالحادث كالحل بالنكاح والحرمة بالطلاق بعدما كان حراما وحلالا لما أنه مبنى على كون المراد من الخطاب هو الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى التى يسميها الاشاعرة بالكلام النفسى وهو غير مستقيم بل المراد منه ماهو المبحوث عنه فى علم الاصول مما يقع به التخاطب ويصح التساؤل والتجاوب ويمكن توجيهه للافهام وبيان المقصد وافادة الافهام وذلك انما هو خطابات الله تعالى التى تضمنها كتابه وحديث النبى عليه السلام وخطابه من نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله وقوله عليه السلام صلوا خمسكم وصوموا شهركم وكل ذلك خطاب لمن بلغه من الموجودين وقت النزول وورود الوحى وبعده بلا فرق والقول بان الحكم قديم والمتصف بالحصول بعد العدم هو التعلق والحادث ليس بمؤثر فيه ولا موجب له بل هو امارة عليه ومعرف

وعلى متشابه هو غاية فى الخفاء ومجمل هو دونه ويجيء تفسيرها (قوله مقصورات) أى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره أصلا على ما هو المذهب من أن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولا تجرى (قوله أودعها فيها) أى أودع الله الاسرار فى المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفى تسامحا أو تضمينا لمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) هى بفتح الميم المكان الذى يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشئ اذا رفعته والعروس نعت يستوى فيه الرجل والمرأة ماداما فى اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفى هذا الكلام نوع حزازة لان المعانى التى أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هى مفهوماتها والاحكام

الترجيح التى ذكرت فى موضعه بلا تفاوت فينبغى أن لا يخص جهة التقديم بذلك فان الكتاب مقدم على السنة فى الشرف من جهة اعجازه ومن جهة تعلق احكام كثيرة به مثل صحة الصلاة بقراءته ووجوبها فيها وحرمة قراءته على الجنب والحائض الى غير ذلك (قوله جعل خيام الاستتار الخ) قيل عليه اذا جعل قوله بنى على أربعة أركان الخ بمنزلة البدل من الجملة السابقة كما ذكره الشارح لزم أن يكون لكل من الجمل المتعاطفة ههنا دخل فى تمهيد علم الذات والصفات وما بعده وعلى ما اختاره المصنف من أن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله لم يظهر لانزاله دخل فيما ذكر ولك أن تقول يكفى لكون الجملة اللاحقة كالبدل من السابقة كون الثانية أوفى من الاولى بتأدية الغرض المسوق له الكلام وهو ههنا الدلالة على شرف العلم وجلالة قدره بالايماء الى شرف موضوعه ولا شك ان جعل الله سبحانه بعض الكتاب مما لا تصل العقول البشرية الى كنه المراد منه واستبداده تعالى بعلمه كالامور التى تفرد رب القصر بالوصول اليه نوع تفخيم لشانه فليتأمل (قوله والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم باسراره) فان قلت عطفه على التفكر يستدعى أن يكون العلم بالمتشابه منهيا ولا تخفى ركاكته قلت المراد بالمنع المنع اللغوى لا النهى الشرعى فلا ركاكة (قوله فكما ان الجهال مبتلون الخ) الاولى ما فى شروح أصول فخر الاسلام أن الابتلاء بالامعان فى الطلب للعالمين الغير الراسخين وذلك بمعرفة غير المتشابه من أقسام الخفاء لا للجاهلين والا لم يبق لقيد الراسخين فائدة (قوله تقول كبحت الدابة الخ) فيه اشارة الى أن قول المصنف بكبح عنان ذهنهم يشتمل على استدراك والظاهر أن يقول بكبح ذهنهم والى أن تعديه الكبح بعن ليست على أصل اللغة بل بتضمين معنى الصرف والى أن اذهان الراسخين مائلة الى التفكر فيما يرد عليها والوصول الى معناه متوجهة اليه جدا (قوله ماداما فى اعراسهما) أى نعت لهما يطلق عليهما ماداما فى حال مباشرة العرس فاذا انقضى لا يقال لهما العروس بل

مقطوع النظر مع كونه مأخوذا فى ماهيته قال (ماداما فى أعراسهما) أقول ليس قيدا لقوله يستوى بل لقوله نعت بملاحظة اتصافه بذلك والمعنى نعت لهما ماداما فيه قال وفى الكلام نوع حزازة حاصل الاعتراض أن المتبادر ان النصوص مفيدة لنتائج الافكار أن تكون مفهوماتها والاحكام المستفادة منها آثارا للافكار وثمرات لها وليست كذلك لثبوتها فى الواقع وايقانها للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظيره وقوله فكأنه أراد جواب عنه وحاصله أنه لم يرد بالعرائس مفهومات النصوص حتى يلزم ذلك بل أراد بها الافعال المستنبطة من النصوص التى ثبت الحكم فى النصوص عليها لاجلها وأحكام الفروع نتائج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص وأحكامها كذلك ولهذا يختلف المجتهدون فى الاولى دون الثانية

مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع عليه العروس للجلوة (وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه بسنة نبيه المصطفى

له اذ العلل الشرعية انما هى أمارات ومعرفات والحادث يصلح لذلك كالعالم للصانع فمع كونه منافيا لما سيجيء من المصنف وغيره من أن الفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب من الوجوب واخواته وهو عندهم حقيقة فيه مبنى على ما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة

وفصل خطابه) أى الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه

المستفادة منها وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكأنه أراد أن المجتهدين يتأملون فى النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق هى نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أى خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذى يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة

الروح ويستويان فيه أيضا على الاصح (قوله وهى ليست نتائج أفكار المتفكرين الخ) لان نتائج أفكارهم ملزومة للخفاء وجواز الخطأ فيها بل ووقوعه فى الغالب والمعانى الاولية للنصوص أعنى مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وضعا وهى التى أظهرت بالنصوص اظهارا تاما أشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور وامتناع الخطا وقد أشار الى الاول بوصف الملك بالمبين أى المظهر والى الثانى بوصفه بالحق أى الثابت هو وجميع ما صدر عنه فهما متغايران قطعا (قوله فيطلعون على معان) الظاهر أن المراد بالمعانى العلل الجزئية كما مر وقد يقال أراد المصنف بقوله والنصوص منصة عرائس أبكار أفكار المتفكرين أنهم يستخرجون منها بقوة قرائحهم الوقادة معانى دقيقة لا يتبادر اليها أذهان العامة سواء كانت علة الحكم أو غيره كما فهم ابن عباس رضى الله عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح الخ قرب أجل الرسول عليه السلام واستحسنه عمر رضى الله عنه ولم يفهم من حاضرى مجلسه سواه وهذا لا ينافى كونها أحكام الملك الحق المبين لانهم ليسوا موجدين بل مستنبطين فقط ولا خلل فى هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بعلل الحكم (قوله ويستخرجون أحكاما) قيل ينبغى أن يريد بالاحكام الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والأشارة لا المستنبطة بطريق القياس والا اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذى ادعى رعايته وقد يقال مراده بذكر الاركان على الترتيب ما فى قوله وكشف عن جمال مجملات كتابه الى قوله وبعد فان وأما ذكر القياس ههنا فانما وقع سابقا على ذكر اركان الاحكام على الترتيب الاستطرادى وذكر الاستطرادى لا ينافى هذا الترتيب (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج اى النتائج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة الى تلك الفحول الاعلام من المجتهدين فكونها نتائج أفكارهم أمر واقعى وكونها ظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة اليهم ادعائى أولان تلك الامور لما أدى اليها ظن المجتهدين ولو بمحافظة نوع من الوهم والريبة وجب عليهم العمل بها بل صار قطعيا بملاحظة قياس كما سيأتى فكأنها كالعروس على المنصة فى الظهور ولهذا التأويل ذكر لفظه كأنه فليتأمل (قوله على أن المصدر بمعنى الفاعل أو المفعول) واقتصر المصنف على الاول لانه أنسب بالمرام الذى هو وصف خطاب النبى

والمعتزلة من اثبات أمور تكون واسطة بين صفات الله تعالى من العلم والقدرة والكلام والارادة والخطاب والتكوين وبين المعلوم والمقدور الخ هى مبدأ لصدور آثار تلك الصفات فى مظاهرها ويسمونها التعلق وهو خلف من القول واغالطة وابه من غير تحصيل معنى له ومن انه لا تأثير فى العلل الحادثة شرعية كانت أو عقلية وانما هو ظاهر مذهب الاشعرى وتشبث به المتأخرون من أتباعه ولا يقول به الفقهاء من الحنفية وغيرهم من ارباب التحقيق وهذا لا ينافى استقلال الواجب فى الايجاد والخلق وكونهما من خواصه تعالى (قوله بان هذا سبب ذلك الخ) ولعله ترك ذكر المانع ككشف العورة المانعة للصلاة لدخوله فى الشرط

لا يقال واذا أريد الاعمال المستنبطة والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه الذى ادعى رعايته فيجب أن يريد الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة والاشارة لانا نقول أريد بالذكر الذكر الاستقلالى يشهد به التأمل فى العبارة فلا ينافيه الذكر الاستطرادى فلا اختلال ولا اشكال (قوله الظاهرة على النصوص) مرفوع صفة لنتائج قال (أى خطابه الفاصل بين الحق والباطل الخ) أقول كل من الوجهين مناسب يكشف القناع عن جمال مجملات الخ أما الاول فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته وأما الثانى فلان الحديث اذا لم يكن بحيث لا يلتبس على من يخاطب به لا يكشف القناع عن جمال المجملات لما يأتى فى موضعه أن البيان اذا لم يكن شافيا قد ينقلب الاجمال الى الاشكال الا أن المصنف اقتصر على الاول لان استلزامه للثانى أظهر من استلزام الثانى له قال (وهذا من عطف الخاص على العام الخ) أقول يعنى أن بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلاة والحج بالافعال ونحو ذلك الا أن ما بالقول أقوى لوجوه ثلاثة الاول أنه

ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنى عليه أكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله مارفع) أى مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عاليـة باجماع المجتهـدين الباذلين وسعهم فى اعلاء كلمـة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليـه مرفوع لايوضع ومنصوب لايخفض (قوله جليل الشان) أى عظيم الامر باهر البرهان أى غالب الحجة فائقها مركوز أى مـدفون من ركزت الرمح غرزته فى الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظـام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعانى التى هى بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين أو الحاجب يعـدى بالى فأصل الـكلام مرموز الى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسـند اليـه والنـكتة اللطيفـة المنقحـة من نكت فى الارض بالقضيب اذا ضرب فأثر فيها يعـنى قـد أومأ الى النكت الخفية اللطيفة فى أثناء اشاراته الدقيقة

عليـه السـلام بكونه كاشـفا ومبينا لمجملات الكتاب هذا وذكر الخطائى فى حواشى المطول أن ابقاء الفصل على المعنى المصدرى ووصف الخطاب به على طريق المبالغة كما فى رجل عدل أنسب بما عليه أئمـة المعانى على مانص عليه الشيخ عبد القاهر فى قوله * فانما هى اقبال وادبار * وفيه بحث لان الفصل اذا بقى على معناه الحقيقى كان مضافا الى معموله الذى هو له فلا يحسن جعل تلك النسـبة مجازا عقليا وماذكره الشيخ فى نسبة المصدر الى ماتقدمه مما هو له لا فيما أضيف اليه والفرق ظاهر على المنصف كما أوضحته فى حواشى المطول (قوله وهـذا من عطف الخاص على العام) قيـل يجوز أن يكون العطف عـلى ظاهره بان يرجع ضمير خطابه الى الله تعالى فان مجمل الكتاب قد بين بالكتاب أيضا وقد رجح بان فيـه احترازا عن انتشار الضمائر فى كلام واحد مع الالتباس وبيان اصنفى المبين واخلاء الكلام عن التكرار وحينئـذ تأخير الصلاة عن قوله وفصل خطابه لرعاية تناسب قرائن الكلام والاحتراز عن الفصـل بين المعطوفين بالكلام الطـويل (قوله مرفوع لايوضـع ومنصوب لايخفض) سـيذكر فى مباحث الاجماع جواز نسخ الاجماع وان كان قطعيا عند فخر الاسلام وجواز نسخه عند الجمهور أيضا اذا لم يكن قطعيا فان حمـل الاجماع ههنا على القطعى فبـنى على مـذهب الجمهور وان حمـل على المطلق فكانه مبنى على ندرة نسخ الاجماع وان كان جائزا فى الجملة (قول المصنف باقوى الذريعة) المراد به علم الاحكام والشرائع كما قال جده فى ديباجـة الوقاية وشكر من خص عـلم الاحكام والشرائع بانه احـدى الوسائل والذرائع أعـنى ما يستجيبه المراد (قوله من ركزت الرمح) هذا تفسـير يدل على أن الركز غرز الشئ فى الارض بحيث لا يكون مغطى ومستورا بالتراب ففيه اشعار بان صعوبة فهم المعانى من أصول فخر الاسلام ليس من جهـة بعدها عن ألفاظه لانها تتراءى من بينها بل بجزالة تلك الالفاظ ولطافة تلك المعانى (قوله فاصـل الكلام مرموز الى غوامض) لم يجعل التقدير مرموزا اليها على أن يكون خبر مقدما على غوامض لان فيما ذكره قلة التقدير ورعاية المناسبة مع السوابق فى الافراد والتجوز على خلاف الاصل وهو تقديم الخبر بلا نكتة يعتـد بها أولان الواجب حينئذ مرموزة بالتأنيث فان قلت مرموز حينئذ مسـند الى الجار والمجرور كما فى هـذ ممرور بها فلا يجب التأنيث قلت ذا اعتبر الظرف مسند اليه لم يجز حذفه كعدم جواز حذف الفاعل الا بان يحذف الجار ويوصل الفعل وهذا لا ينافى اعتبار الاصل مرموزا اليها وحينئذ يجب التأنيث (قوله

موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثانى أن أكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا أظهر الثالث أنه متفق على الحجية بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما سنبين فى موضـعه ان شاء الله وايضا اختلف فى جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليـه فان قيل قسم ثالث من السنة فلم لم يتعرض له قلنا لندرته ولكن بيانيته أبعد من بيانية الفعل قال

مارفع اعـلام الدين باجماع المجتهـدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) أراد بمعالم العلم العلل التى يعلم القائس بها الحكم فى المقيس وأراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هى مواقع سلوكهم باقـدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتـة فى الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعـبرون منه الى معانيه اللغـوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها عـلامات وأمارات وضعها الشارع ليهتـدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى على أربعـة أركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعـة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجـه الذى بنى الشارع قصر الاحكام عليها (وبعد فان العبـد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيـد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة جدسعده وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين فى كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أى مقبلين عليها من أكب عـلى وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشئ غاية الاقبال فكانه أكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام عـلى البزدوى بوأه الله تعالى دار السـلام وهو كتاب جليل الشان باهر

والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشئ بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذ قطعت ما تفرق من أغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن في أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتاتا يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بأن راعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ (قوله ووردا فيه) أى في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذلك الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق) ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من أعجز

والنظر تأمل الشئ بالعين والامعان فيه) مبني على ما قال الجوهري النظر تأمل الشئ بالعين والانسب بمقام المبالغة أن يحمل بمعنى التفكر والاعتبار بأن يجعل من النظر المتعدي بفي وأما باعتبار الامعان فيه فبعد تسليم كونه وصفا زائدا على نفس النظر يحمل نظرهم في مقام المبالغة على الكامل (قوله بمؤخر العين) هو على وزن مؤمن ما يلي الصدغ كما أن المقدم بوزنه ما يلي الانف (قوله والكلام لا يخلو عن تعريض ما الخ) قيل عليه المفهوم من هذا الكلام أن فيه تعريضا بعيدا من التصريح والحال أنه كالتصريح بما ذكره والا لكان المصنف مريدا لتحصيل الحاصل المحال وأجيب بأنه لم يعتبر التعريض بوجود الزوائد والشتات والمغالق على الاطلاق بل بوصف كونها واجبة الحذف والنظم والحل وارادة التنقيح وما عطف عليه انما يستلزم وجود أصل الزوائد وما عطف عليها لا وجوب ازالتها لان هذه المعايب كثيرا ما تكون في مرتبة لا يلتفت اليها لعدم حصول المقصود (قوله وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام) قيل عليه ان أراد عدم تداخلها ولو بالاعتبار فليس في أصول فخر الاسلام تداخل بهذا المعنى وان أراد عدم التداخل بالذات فكثير من أقسام تقسيمات المصنف متداخلة (قوله أى في ذلك المنقح الخ) قيل كان ينبغي أن يقع هذا التفسير في ضميري تأسيسه وتقسيمه فان المؤسس والمقسم على قواعد المعقول كتابه لا أصول فخر الاسلام (قوله أن يؤدي المعنى) قد يقرأ أن يؤدي على المعلوم حتى يكون صفة للكلام كالاعجاز ولا احتياج الى ذلك لان المعنى على حذف الباء أى بأن يؤدي كما يدل عليه قوله بل المراد أن اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق (قوله لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) حتى

(ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم أن يكون بالبلاغة) أقول فيه بحث وهو أن المفهوم من هذا التعليل أن الاعجاز ان لزم أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه كونه تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك كون التأدية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بل يلزم أن لا يصح لان طريق الشئ لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المفسر فالاولى أن يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه أما الاول فظاهر وأما الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي تصادق مأخذها كالنطق والضحك الا أن يكون أحدهما بمنزلة الجنس للآخر كالمتحرك والماشي فانه يصح حينئذ حمل الاعم على الاخص نحو المشي حركة وههنا لا يصادق المشتقات فضلا عن تصادق مأخذها لان التأدية المذكورة لما كانت صفة للمعنى والاعجاز صفة للفظ امتنع [illegible] مطلقا وغاية ما يمكن أن يقال مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لشئ مساو له في الصدق مباينا بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع وههنا ليس كذلك فان التأدية المذكورة مع مباينتها للاعجاز

البرهان من كنوز كنوز معانيه في مطوي عباراته ومن رموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه) أى لا يدركون بامعان النظر ما يدرك هو بلحاظ عينه من غير أن ينظر اليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أى طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا بأهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اشار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه من الطرق ولا

جملته

جملته ما جزاً ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الرأي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون

لوازم ذلك لجاز تفسيره بها مسامحة كما في تعريف علم المعاني بتتبع خواص تراكيب الكلام ففيه مبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح بان يراد به كون الكلام بحيث يؤدي معناه بطريق هو أبلغ من جميع ما عداه ونظير هذا بعينه ما ذكره الشريف في أول البيان من حواشي المطول حيث قال انهم وان عرفوا الدلالة بالفهم لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه مما هو صفة للفظ أعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور أن الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس صفة له فلا بد وان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هي صفة فاندفع ما يقال المفهوم من تعليله أن الاعجاز لو لزم أن يكون بالبلاغة جاز أن تكون التأدية المذكورة تفسيراً له مع أنه لا يستقيم لان غاية ما لزم من ذلك جواز أن تكون تلك التأدية طريقاً للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها كيف وطريق الشيء لا يحمل عليه والتفسير يجب أن يحمل على المفسر نعم لو قال في التعليل لانه ليس نفسه ولا صادقاً عليه لكان أظهر (قوله وقيل باخباره عن المغيبات الخ) ورد بانه يلزم أن لا تكون السورة الغير المشتملة على ذلك معجزة اللهم الا أن يراد بالمغيبات البواطن وفيه ما فيه (قوله وقيل بصرف الله الخ) وفيه أن الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان أنزل في البلاغة كان عدم تيسر المعارضة أبلغ في الاعجاز (قوله بل المراد أن اعجاز الخ) لكن ذكر هذا بصورة الحمل على الاعجاز مبالغة في حصر السببية بالنظر الى الظاهر (قوله فباعتبار أنه يشترط الخ) يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه أبلغ من جميع ما عداه لا أنه يشترط ذلك في الاعجاز مطلقاً حتى يلزم منافاته لما ذكر سابقاً من جواز عدم كون الاعجاز بالبلاغة قيل ان أراد بكون الاعجاز واحداً لا تعدد فيه وحدته باعتبار مفهوم صادق على افراده وهو كون الكلام أبلغ من جميع ما عداه فالسحر أيضاً واحد باعتبار مثل هذا المفهوم وهو دقة الكلام ولطف مأخذه وان اراد أنه لا يقع على طرق متعددة ومراتب متخالفة كما يدل عليه قوله وفي السحر وهو يقع على طرق متعددة الخ فهو ممنوع وأجيب بان المراد هو الاول لكنه مضبوط بمنزلة حقيقة نوعية جزئياته متماثلة بخلاف سحر الكلام فانه مفهوم واسع الشمول جزئياته متخالفة الماهية مثل اللطف الحاصل من الفصاحة واللطف الحاصل من البلاغة والحاصل من كل من المحسنات حتى انه يجوز أن يجمع فردان من السحر بخلاف الاعجاز وبالجملة كون الاعجاز أقرب الى الوحدة من السحر مما لا ينبغي أن يشك فيه فناسب افراد الاول وجمع الثاني وقد يقال في وجه افراد هذا وجمع ذاك أن الكلام من قبيل

مساوية له في التحقق لجاز تفسيره بها بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال ما ذكر من أن مفهوم الاعجاز أعم من أن يكون بالبلاغة وغيره فانما يكون ذلك في معناه اللغوي وأما ما قصد المصنف من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف القرآن فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الرأي الصحيح لانا نقول ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنياً على الرأي الصحيح لا يكون متفقاً عليه فظاهر أن الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون في السبب والمسبب جميعاً ومنشؤه الغفلة عن قول الشارح ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزاً لا يقال لم لا يجوز أن يكون معنى الاتفاق على كونه معجزاً الاتفاق على اطلاق لفظ معجز عليه وهو غير الاشتراك لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف

يكون هذا الا واحداً وأما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع (وبتمامه تنقيح الاصول والله تعالى مسؤول أن يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم

فان ما يكون وجوده مانعاً فعدمه شرط له والتفصيل أن الحكم الوضعي عند الحنفية ستة أقسام الركنية والعلية والسببية والشرطية والمانعية والعلامة وعند الشافعية ثلاثة بالسببية والشرطية والمانعية والفرق بين العلة والسبب بعد ثبوت التوقف فيهما هو ظهور المناسبة بين الموقوف والموقوف عليه الباعث لشرعية الموقوف كالقتل للقصاص في العلة وبدونه مع الافضاء في

واحد الا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف مأخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذه وهي أقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كأنه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله ومن الطرق المحققة والمقدرة

الاستعارة بالكناية والتخييل فقد شبه الاعجاز بإناء نفيس فيه شيء مطلوب وأثبت له ما هو من خواص المشبه به عادة وهي العروة الواحدة وشبه السحر بثوب لطيف مرغوب وأثبت له ما هو من خواصه عادة وهو الاهداب وهذا الفرق أظهر فليفهم (قوله بخلاف سحر الكلام) قيل الكلام اذا وصل في اللطافة والبلاغة الى ما دون مرتبة الاعجاز حتى صار غريبا يكاد يدخل في حد الخوارق فاطلق عليه السحر لكونه مثله في تسخير القلوب ونحو بها وخرق العادة والظاهر أن المصنف أراد بقوله فهو دون الاعجاز هذا المعنى فمراده تفسير سحر الكلام بانه كونه فيما دون مرتبة الاعجاز بسبب رقته ولطف مأخذه الا أن الاعجاز أوثق منه والا لم يقع في محله اذ ليس هذا الموضع موضع بيانه (قوله وهي أقوى من الهدب) ولهذا اختار فيها التمسك الذي هو الاخذ بالقوة لكونه أقوى من التشبث الذي هو التعلق (قوله وههنا بحثان) الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا (قوله غير كاف في الاعجاز) لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ويمكن أن يقال هذا الاحتمال انما يتصور اذا لم تكن الطرق المحققة غاية ما يمكن للبشر وقد حقق في الكتب الكلامية أن معجزة كل نبي عما يتناهى فيه قومه بحيث لا يتصور المزيد عليه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والبلاغة في زمن سيدنا محمد عليه السلام على أن من جملة الطرق المحققة طريق تأدية المعنى القرآني ولا شك أن الابلغية منه تكفي في الاعجاز نعم لا يشترط ذلك والا لزم أن لا يكون جميع سور القرآن معجزا اماانه غير كاف فلا ولو خص الطرق بالطرق البشرية لم يستقم ابطال الشق الثاني بان الله سبحانه قادر على الاتيان بمثل القرآن ويمكن أن يدفع هذا باب الكلام في اعجاز كلام الله تعالى أعني المنقول بين دفتي المصاحف تواترا والمراد بالطرق المحققة ما عدا طريق تأدية معنى القرآن كما يدل عليه صريح قوله أبلغ من جميع ما عداه ولا شك أن الابلغية منه لا تكفي في الاعجاز فليتأمل (قوله بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله) المراد بالعجز المذكور عجز البشر في كل زمان ماض أو حال أو آت وطريق العلم به ذا هو الذوق السليم فلا

انظاهر ولا يصار اليه الا الدليل وليس فليس قال (وههنا بحثان) أقول مورد البحث الاول قول المصنف هو أبلغ من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط أو المحققة والمقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كون طريق تأدية المعنى أعني اللفظ أبلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لا بد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يصلح بمجرد كونه أبلغ منها فقط لاحتمال أن يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه والاولى الثاني لان كونه أبلغ منهما جميعا غير مشروط فيه لان الله قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا وتوضيحه أن هذا غير مستقيم بل مراتب الاعجاز أيضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب كل منهما حد الاعجاز على ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد

الجلة كالنصاب للزكوة في السبب (قوله والبعض الخ) قيل لانه لا حاجة اليه لانا لا نسلم أن خطاب الوضع حكم وانا لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا عليه فلا مشاحة معه وعليه اصلاح تعريفه ولو سلم فمراد بامن الاقتضاء والتخيير أعم من الصريحي والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وقال بعض المحققين الاوجه دخول الخطاب الوضعي في الجنس وهو الخطاب المتعلق بافعال العباد واذا أريد تعريف الاعم يزاد وضعا ولا يلتفت الى ما قيل من انه لا يزاد لان معنى السببية وجوب الاتيان عند السبب ويستلزم

حتى لايمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ماعداه والثانى ان الطرف الاعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التى لايمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر فى المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز أيضا بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا فى كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ماعداه انه ابلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لايمكن الاتيان بمثله للغير وعن الثانى ان الاعجاز سواء كان فى الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله اصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين

ترد القصائد السبع المعلقة المعجوز عنها قبل زمن النبى عليه السلام (قوله حتى لايمكن الاتيان بمثله غير مشروط) الاولى أن يقول بدل قوله غير مشروط غير محقق لان قوله أن يؤدى المعنى بطريق ليس تعريفا لاعجاز الكلام على ماذهب اليه الشارح بل بيان أن اعجاز القرآن واقع بهذا الطريق وحينئذ نفى الشرطية لايقدح فى المقصود ألا يرى أن من قال هذا الامر واقع بالوجه الفلانى لايرد عليه أن بعض ما اعتبرت فى ذلك الواقع غير مشروط فى هذا الامر والشرطية التى اعتبرت سابقا لدفع المنافاة ليس فى كلام المصنف مايدل عليها ليكون الوارد عليها اعتراضا على المصنف وانما تكلفت توجيها لكلام الشارح بقدر الامكان فليتأمل (قوله أن الطرف الاعلى من البلاغة) ان جعل من بيانية أو تبعيضية يكون الطرف الاعلى وكذا مايقرب منه مرتبة من البلاغة ويصدق عليها أنها معجزة وان كان الشائع اطلاق المعجز على نفس الكلام وان أبيت فاجعل من تعليلية أى الطرف الاعلى من جهة البلاغة ولا حذف عليها (قوله وعن الثانى أن الاعجاز) ظاهر تقريره يفيد توحيد نفس الاعجاز والكلام مسوق لبيان توحيد طريقه وذلك أن تصير الى حذف المضاف أى أن طريق الاعجاز ثم الضمير فى قوله باعتبار أنه حد راجع الى المعجز المفهوم من الاعجاز وتوحيد المعجز بالاعتبار المذكور يستلزم توحيد طريق الاعجاز باعتبار أن كون الكلام أبلغ من جميع ماعداه (قوله فانه ليس له حد يضبطه) وأما لطف المأخذ ودقته فقد عرفت أنه مفهوم واسع الشمول وليس أمرا معينا كامتناع المعارضة (قوله الكتاب مرتب على مقدمه وقسمين) ان قلت هذا مخالف لقول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب على

---

(٢) (قوله كونه أبلغ منهما جميعا غير مشروط فيه) قلنا لانسلم قوله لان الله تعالى قادر على مثله قلنا المراد بما عداه من الطرق كلام الله تعالى فان الاعجاز ليس الا فى كلامه تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه أنه أبلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرق قال فى الشق الاول معترضا ان كونه أبلغ من الطرق المحققة غير مشروط لان المعانى التى ذكرت فى القرآن فى مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه السلام وغيرها يجوز أن يكون بعض تلك العبارات أبلغ وأعلى طبقة من البعض الآخر ولايخرج البعض الآخر بذلك عن كونه معجزا فظهر أن كونه أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة ليس بشرط وحاصل الجواب عن الثانى أن المراد بوحدة الاعجاز الوحدة النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لايمكن للغير معارضته ولاينافيها التعدد والصفات فى جهتها التى هى البلاغة على ماحققناه فى حواشى المطول بما لامزيد عليه بخلاف سحر الكلام حيث لاحد له يضبطه ولا وحدة تجمعه

((مباحث المقدمه))

قال (الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين) أقول فان قيل هذا يخالف قول المصنف فيما بعد فيضع الكتاب

(أصول الفقه) أى هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ماهى فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص

الوضع على هذا الاقتضاء لانه عند تحقق الدلوك لاعند وضعه سببا فاخراجه من الجنس اصطلاحا وان لم يقبل المشاحة يقبل قصور لحاظ وضعه فانه لاينبغى اختيار المرجوح على الراجح (قوله لكن الحق الخ) قيل عليه لاتوجيه لهذا الكلام أصلا لان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ثم كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد العام والخاص وأنت خبير بان كلام المصنف فى هذا المقام مع من ذهب الى أنه حكم وأنه مباين للتكليفى على ماهو الحق كما عرفت به قال السيد الشريف أن المصنف نقل عن بعضهم أنه لم يرد فيه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخلة فى

لان المذكور فيه امامن مقاصد الفن اولا الثانى المقدمة والاول امان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثانى اذلا يبحث فى هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على اربعة اركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثانى على ثلاثة أبواب فى الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة

قسمين فكانه أراد بالكتاب هناك ماسوى المقدمة قلت المراد هناك وضع مقاصد الكتاب ولا حاجة الى التزام اطلاق الكتاب على بعضه (قوله لان المذكور فيه امامن مقاصد الخ) المشهور أن الكتاب عبارة عن الالفاظ والعبارات وقد يطلق على دوالها من حيث هى دوالها وعلى مدلولاتها من حيث انها كذلك فان جعل الكتاب ههنا عبارة عن المعانى فالامر ظاهر وان جعل عبارة عن الالفاظ والعبارات فان كان المذكور فيه عبارة عن المعانى فكونه من مقاصد الفن على حقيقته وقوله الثانى المقدمة فيه تجوز او حذف أى لفظ الثانى المقدمة وان كان المراد منه الالفاظ فالامر بالعكس وقس على هذا قوله والاول اما أن يكون البحث فيه الخ ثم ان المقصود بيان وجه حصر المصنف كتابه فى الاجزاء الثلاثة وهو الحصر الجعلى لا العقلى ولا الاستقرائى لا بيان انحصار الكتاب فى أجزائها لانه ثابت معلوم وان كان الفن باحثا عن غير الادلة والاحكام أو عن أحدهما فقط وكذا انحصار أجزاء كل من القسمين

قوله اذلا يبحث الخ ثم انه قد يذكر فى كتب الفن المبادى الموقوف عليها لذات المسائل والخاتمة التى يحتاج اليها فى تكميل مقاصد العلم فكان الانسب أن يتعرض لعدم جعل كل منهما قسما برأسه (قوله وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد) أى القياس مذيل بهذين البابين فهما من تتمة الاركان وتوابعها فكانهما داخلان فيها فلا يردان نقضا على كون القسم الاول مبنيا على أربعة أركان (قوله مسوقة لتعريف العلم) وتعريفه بالوجه المذكور فى الكتاب يتضمن الاشارة الى الغاية اذ يعلم منه أن المقصود التوصل الى الفقه (قوله أن يعرفها بتلك الجهة الخ) اذ لو لم يتصورها بوجه ما استحال طلبها وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه أو تعسر وعلى كل من التقديرين لا يأمن فوات ...
والاشتغال بغيره اما على الاول فلانه لا يتفرع عن شرط الطلب أعنى تصور المطلوب اليه واما على

على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه من المقدمة فالمراد بالكتاب ماسواها او غفل عن ذلك فيضع بالفاء دون الواو قال (وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد) أقول هذا جواب سؤال تقديره أن القسم الاول كيف يكون مبنيا على أربعة أركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح وباب الاجتهاد وتقدير الجواب أن هذين البابين من تتمة الاركان وتوابعها فكانهما داخلان فيها قال (لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة الخ) أقول اعلم ان الطلب لكونه فعلا لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه واذا كان متكثرا الكثرة جهة وحدة كما نحن فيه فحقه أى اللائق بحال الطالب أن يعرفه بتلك الجهة والا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان تصوره بما يعمه وغيره لم تتعلق الارادة بخصوصه وان تصوره وقصد تحصيله فى ضمن جزئى لا بعينه لم يتميز المطلوب عنده ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويشتغل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان لم يتناه ويتعسر ان تناهت بما هو المطلوب فان أسماء العلوم انما وضعت بازاء فروعها المدونة وان جاز ازديادها فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين يلزم الفوات والضياع اما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلانه حينئذ يصرف كثيرا من أوقاته الى ذلك فربما لا يفى ما فيها بتحصيل المطلوب فيلزم ماذكره وفى هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرها فى الحواشى قال

التعريف لان الاقتضاء أعم من الصريحى والضمنى ثم رد على هذه الطائفة بان الحكم الوضعى كسببية الزنا لوجوب الحد مثلا مفهوم والحكم التكليفى كوجوب الجلد مفهوم آخر وان لزم أحدهما الآخر فى بعض الصور فان فى ايجاب الجلد على الزانى حكمين مختلفين فى الحقيقة والخطاب الذى تعلق بالجلد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذى تعلق بالزنا بانه لا اقتضاء فيه أصلا نظرا الى ما يتعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج فى الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه فى الحد بدونه وقد أبطل المصنف زعمهم فهذا كلام موجه لا يتجه عليه شئ مما ذكره (قوله تعلق شئ الخ) قيل فيه تسامح لان الحكم الوضعى الخطاب بتعلق شئ بشئ بكونه سببا له أو شرطا او مانعا وليس بشئ لان الحكم فى

لما من

ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم تحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره أصول الفقه

الثاني فلان باقي الوقت ربما لا يسع تحصيل المطلوب أو يقل فيتقاعد عنه وان تصورها بما يعمها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها ولو اندفع الى طلبها من حيث انه جزئي للمفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يتميز عنده ما علم المطلوب ولم يأمن أن يؤديه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه ويضيع العمر فيما لا يعنيه فقول الشارح ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره اشارة الى رد الاحتمالين الاخيرين والظهور بطلان الاول لم يتعرض له لكن فيه مناقشة وهي انه لا معنى ههنا لفوات المقصود والاشتغال بغيره لان المفروض انه لم يتصور شيأ بخصوصه سوى الامر الشامل وهو ليس بمطلوب ولم يصر شيأ مطلوبا فلم يصدق شيء بمغايرة المطلوب الاول اللهم الا أن يقال مراده ما يصير مطلوبا حقيقة في المآل واعلم أن المشهور ان الطلب فعل اختياري لا يتأتى الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه وبه صرح الشريف في حواشي شرح المختصر وهذا مستلزم مثل ان الماشي يجب ان يتصور عند كل خطوة موضع رفع قدمه ووضعه والمسافة الواقعة بينهما ارتفاعا وانخفاضا وسرعة حركة رجله وبطئها الى غير ذلك واللازم محل بحث ولا كلام في الجواز وانما التردد في الوقوع ثم ان المطلوب اذا كان كثرة لها جهة وحدة فعند معرفتها بتلك الجهة وطلبها الاشك ان المطلوب كل واحد منها الا تلك الجهة مع انه لم يتصور كل واحد بوجه مخصوص به يمتاز عما عداه بل ربما لم يتصور واحد منها كذلك بل بوجه شامل فقولهم الطلب لا يتأتى الا بامتياز المطلوب عما عداه على الاطلاق محل بحث (قوله وكل علم فهو كثرة الخ) ان حمل على مذهب الاخفش وهو جواز زيادة الفاء في الخبر فظاهر وان أريد تطبيقه على مذهب الجمهور يحمل على حذف الصفة بقرينة المقام أي كل علم يفرد بالتدوين فيكون المبتدأ نكرة موصوفة بفعل فيجوز دخول الفاء في خبره وحذف الصفة بالقرينة شائع منه قوله تعالى يأخذ كل سفينة أي صالحة ثم ان الشارح ساق الكلام على ان التعريف وتحقيق الموضوع من المقدمة واعترض عليه بان جهة وحدة العلم غير منحصرة في التعريف وتحقيق الموضوع اذ جاز أن يكون الغاية ومرجع الاعتراض الذاتية ولا يلزم من كون حق طالب الكثرة معرفتها بجهة الوحدة كون حق طالب العلم معرفته بهما بل معرفته بجهة وحدته مطلقا ولو كانت غيرهما وأجيب بان مراده ان التعريف والموضوع من آحاد جهة الوحدة ومن حق طالب العرفان بهما لغاية البصيرة فكانا من جملة ما يكون حق الطالب الثالث الفائدة فيكونان من مقدمات الشروع على بصيرة (قوله به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم) أراد بامتياز العلم في نفسه امتيازه مع قطع النظر عن الطالب وعلمه بقرينة جعل هذا مقابلا للامتياز عند الطالب وليس مراده بقوله وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم انه بالموضوع لا يتميز عند الطالب بل مراده انه يمتاز في نفسه أيضا بخلاف التعريف فتقديم به في قوله به يتميز عند الطالب ليس للحصر وانما اقتصر على ذكر الامتياز بالتعريف والموضوع ولم يذكر الامتياز بالغاية لان الامتياز بهما أقوى أما بالتعريف فظاهر واما بالموضوع فلانه سبب للامتياز في نفسه وعند الطالب (قوله فحين تشوقت الخ) . ان قلت المذكور فيما سبق كون العلم كثرة مضبوطة بالتعريف والموضوع فلم خص في وجه التعريف ذكر تشوق نفس السامع الى التعريف دون الموضوع قلت لان أقوى طرق الامتياز هو التعريف ولان الامتياز به انما هو بتصور المعرف والامتياز بالموضوع انما هو بالتصديق بانه موضوع والتصور مقدم على التصديق فالشوق اليه أقرب

عرف الفقهاء لما كان عبارة عما ثبت بالخطاب كالوجوب بكون الحكم الوضعي هو تعلق شيء بشيء لا الخطاب به لا محالة فكيف يصح النسبة الى الشارع (قوله فالحكم على هذا الخ) وفيه ما عرفت ثم لا يتناول الحكم الانشائي والشرطي فانه ليس حكما بمعنى اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا بل الحكم فيه بالاتصال والانفصال وسلبه الا أن يقال ان الحكم في الشرطية أيضا في التالي والمقدم قيد له بمنزلة الظرف أو الحال على ما هو مذهب الشافعية وينسب الى أهل العربية وهو مما لا يرضاه الحنفية وغيرهم من أهل الحقيقة والحق ان العلم بمعنى التصديق الاذعاني انما يتعلق بالمحكوم عليه وبه حال كون النسبة رابطة بينهما (قوله يرد عليه أجيب عنه بأن المراد من الخطاب ما ثبت به وبأن الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح وبان الحكم نفس خطاب الله

اغناء السامع عن السؤال او قال عن لسانه اصول الفقه ما هى ثم اخذ فى تعريفه واصول الفقه اقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافى فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبى نظرا الى ان المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب

(قوله اغناء السامع عن السؤال) فان قلت الاخصر والاظهر فى هذا الاغناء ان لا يذكر هذا الكلام ويورد مكانه تعريف العلم فما الفائدة فى هذا التطويل قلت فيه كمال ايقاظ السامع وبحث بليغ على تلقى ما يرد كما لا يخفى واعترض بان التعريف المقصود فى المقدمة تعريف فن الاصول والذى كان السامع سائلا عنه هو لا بيان مدلول لفظ اصول الفقه باعتبارين وأجيب بان ذلك لا يتم بدون هذا عرفا لان ما يشتاق اليه يلزمه الاشتياق الى سوابقه فتأمل (قوله أصول الفقه ما هى ثم أخذ فى تعريفه) سياق الكلام يدل على أن السؤال عن تعريف اللقبى فالتأنيث أولا باعتبار القواعد والتذكير ثانيا على ظاهره (قوله هو المقصود فى الاعلام) أى هو المقصود فى الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فأصول الفقه لما كان علما عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلا فى القصد فلا يرد أنه قد يقصد المعنى الاضافى بحسب المقام (قوله وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) معنى كون اللقبى بمنزلة البسيط من الاضافى أن الاول يلاحظ فى مفهومه الوحدة والثانى يلاحظ فى مفهومه الكثرة وهذا القدر لا يكفى للتقديم فلا يرد أن كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وسيصرح المصنف فيما سيأتى بان المراد بالاصول الادلة الاربعة وهى غير المعنى

(فله بكل اعتبار) أقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعنى مقدمة الشروع على بصيرة أما اللقبى فلما ذكر فى الشرح قبيله وأما الاضافى فلان الجزء الاول وسيلة الى ما هو من المبادى التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة اما نفس الموضوع ان كان الادلة فقط أو بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما سيأتى وأيا ما كان فتصورها من تلك المبادى ولهذا قال المصنف فى المتن فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وجزؤه الثانى لا يحتاج اليه اللقبى لاعتباره فيه أيضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود فى هذه المقدمة هو التعريف اللقبى وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر أقسام هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لما تضمنه الكتاب من هذا العلم لكن المعنى الاضافى قرن بالمعنى اللقبى فى البيان لما بينهما من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافى فى المعنى الثانى اللقبى قال (نظرا الى أن المعنى العلمى هو المقصود فى الاعلام) أقول يعنى أن اللفظ اذا نقل الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى الثانى وفيه بحث لانه ان أراد أن المقصود فيه ذلك مطلقا فلا نسلم ذلك كيف وقد يقصد الاضافى بحسب المقام وان أراد أن المقصود فيه ذلك من حيث كونه علما فمسلم لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافى ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا أن يراد أنه المقصود فى الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانه لما كان علما عند أرباب الفن المشروع فيه جعل أصلا فى القصد قال (وانه من الاضافى بمنزلة البسيط من المركب) أقول فيه بحث لانه ان أراد أن اللقبى بمنزلة الجزء من الاضافى فلا بأس بذلك اما بحسب اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلا من معنى الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبى أما الفقه فظاهر وأما الاصول فلانها جمع أصل بمعنى المبنى وهو المعنى اللقبى فان قيل المراد بالاصول ليس المبنيات مطلقا بل مبنيات الفقه فيتناول المعنى اللقبى لان مسائل الاصول مبنيات الفقه وأدلته كما سيأتى وقرر أن حقيقة العلم هى المسائل قلنا لا نسلم أن جميع مسائل الاصول مبنيات الفقه وأدلته كيف وسيأتى أن بعضا من مسائلها بيان شرائط وقيود معتبرة فى مسائل هى المبنيات للفقه وان سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع

فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا والى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ورد بانه استعمال اللفظ فى معنى غير متعارف وبان الحقيقة العرفية فى الحكم هو ما ثبت بالخطاب من الوجوب وغيره وبان الايجاب والوجوب من مقولتين متباينتين بالذات الفعل والانفعال فكيف يتحدان ومع ذلك الفساد كله فهو اعتراف بحدوث الحكم والخطاب وقد عرفت أنه الحق وقد أنكره سابقا وتمسك بان الحادث هو التعلق وان الدلائل الشرعية امارات وخاض كالذى خاضوا بان المراد من الخطاب الذى هو فى اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام هو ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسى الازلى ومن ذهب الى أن الكلام فى الازل يسمى خطابا فسر

والمصنف قدم الاضافى نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ فى التعريف اللقبى فان قدم
تفسيره امكن ذكره فى اللقبى كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى
ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وتارة فى الاضافى كما فى اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد
المعنى الاضافى جمعا وعند قصد المعنى اللقبى مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولا باعتبار الاضافة

اللقبى (قوله والى أن الفقه الخ) أى معنى لفظ الفقه وتفسيره مأخوذ فيه كما يدل عليه قوله والا احتيج
الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وقوله فان قدم تفسيره أى تفسير هذا اللفظ فهو من قبيل الاستخدام
(قوله والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى وتارة فى الاضافى) أما الاحتياج الاول فلانه مأخوذ معتبر
فى مفهوم اللقبى وأما الاحتياج الثانى فليعلم أنه مفهوم لفظ الفقه لان لفظ الفقه وان وقع جزء المعرف
ومعناه الاصلى جزء المعرف لكن المعرف لم يعلم منه أنه معناه اذ لا يريد دلالة التعريف اللفظى للمركب
الاضافى على أن مجموع هذا المعنى لمجموع هذا اللفظ أما أن هذا الجزء من المعنى لهذا الجزء من اللفظ فلا
فبالضرورة تمس الحاجة عند قصد تعريف الاضافى الى ايراد تفسير لفظ الفقه مرة أخرى ان قلت فليورد
لفظ الفقه فى تعريف اللقبى وتفسيره ثم ليذكر فى تعريف الاضافى بلا احتياج الى ايراد تفسيره لسبق العلم
به حينئذ من حيث ذاته ومن حيث كونه مفهوم لفظ الفقه قلت لا وجه لذلك لان اللائق بشأن التعريف
أن يكون فى ذاته تاما مفيدا للمطلوب غير مشتمل على مجهول (قوله ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى
الاضافى جمعا) قيل يعنى هذه العبارة التى أحد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة
لا الاصول المضافة الى الفقه وفيه بحث أما أولا فلان العبارة المركبة من هذه الاجزاء الثلاثة لا توصف
بالجمعية بل الموصوف بها هو الجزء الاول وأما ثانيا فلان جعل الاضافة جزءا من العبارة غير مستقيم ولعل
الباعث على ما ذكر أن ظاهر كلام الشارح مشعر بان المعرف عند قصد المعنى الاضافى جمع وبان ما هو

أصول الفقه والكلام انما يتم اذا استفيد ذلك من الاصول فقط وغاية ما يمكن أن يقال المراد بالاصول
القواعد التى جعل المصنف اللقبى عبارة عن العلم بها وهذا المعنى يستفاد من الاصول المقيدة بالاضافة
فقط الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمقيد حقيقة للمعنى اللقبى هو الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على
أن المعنى اللقبى هو العلم بالقواعد والجزء من الاضافى هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة
قوية نزل منزلتها ولعل انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه لا يلائم تصريح المصنف فيما سيأتى بان المراد
بالاصول الادلة الاربعة فليتأمل قال (فان قدم تفسيره) أقول أى تفسير الفقه بان يقدم تعريف
أصول الفقه باعتبار الاضافة قال (والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة فى اللقبى) أقول اعلم أن مراد
الشارح بيان سبب عدول المصنف عن طريقة ابن الحاجب وسلوك طريقة أخرى وما ذكره يفيد ذلك
لان التعريف اللقبى الذى ذكره ابن الحاجب يشتمل على تعريف الفقه من حيث الذات لا من حيث كونه
مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبى يحتاج الى اعادة تفسير الفقه فى التعريف الاضافى مرة أخرى
ليعرف من حيث انه مدلول لفظ الفقه كما فعله ابن الحاجب بخلاف ما اذا قدم الاضافى حيث يعرف الفقه
حينئذ بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه فى اللقبى بل يكفى أن يقال هو العلم بالقواعد التى هو يتوصل
بها الى الفقه كما فعله المصنف فالاعتراض بانه يمكن أن يقال فى اللقبى انه العلم بالاحكام التى يتوصل بها الى
الفقه لم يتبين معنى الفقه ثم يوجد فى تعريف الاضافى فلا يحتاج الى تفسير الفقه مرة أخرى لا يرد على
/لانه لا يقدح فى غرضه كما عرفت وهو مع ذلك باطل فى نفسه اذ لا معنى حينئذ للاخذ فى تعريف
فى لان المفسر حينئذ الاصول فقط قال (ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافى جمعا)
يعنى هذه العبارة التى احد أجزائها الاصول وثانيها الفقه وثالثها الاضافة لا الاصول المضافة الى

الخطاب بالكلام الموجه
للافهام أو الكلام
المقصود منه افهام من
هو متهيئ لفهمه وكل
ذلك لهو الحديث وفضول
الكلام لا ترتضيه
الشريعة ولا يثبت عليه
قدم الاسلام والكلام
النفسى ليس مما يقع
به التخاطب ويتصور
توجيهه للافهام والبحث
عنه لا يتعلق به الغرض
الاصولى ولا يناسب
المقام (قوله يخرج منه
الخ) أجيب عنه بان
الافعال التى يتوهم
تعلقها بفعل الصبى
متعلقة بفعل الولى فانه
يجب عليه أداء الحقوق
من مال الصبى ورده
المصنف من وجهين
ذكرهما فى الشرح
(قوله وكونها مندوبة
الخ) قيل عليه معنى
كونها مندوبة أن الولى
مأمور بان يحرضه على
الصلاة ويأمره بها لقوله
عليه السلام مروهم
بالصلاة وهم أبناء سبع
ورد بان كون صلاته
مندوبة استحقاق الثواب
بها وان لم يلزم العقاب
بتركها وتحريض الولى
أمر آخر خارج عنه هذا

بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب اعلم مخصوص بتذكيره والقب علم يشعر بمدح أوذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذى به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف) وهو الاصول (والمضاف اليه) وهو الفقه

جمع عند قصد المعنى الاضافى ومفرد عند قصد المعنى اللقبى واحد لكن كل منهما خلاف الواقع أما الاول فلان المعرف هو المركب الاضافى وهو ليس بجمع وأما الثانى فلان المفرد تمام اللفظ والجمع جزء منه ففى عبارته تسامح وفى وجه تذكير الضمير وتأنيثه فى الموضعين حينئذ تكلف (قوله وقال فالآن نعرفه) ولو دل لتذكير الضمير ماهو قرين العبارة التى وقع فيها التأنيث أعنى قوله وثانيا باعتبار أنه لقب اعلم مخصوص لاحتمال أن يكون التذكير فيه باعتبار الجزء لاعادكره (قوله والقب علم يشعر بمدح أوذم) أى باعتبار معناه الاصلى فانه قد يلاحظ مع العلمية تبعا ولذلك يمتنع شرعا أن يذكر الشخص بعلمه الدال فى أصله على ذم اذا كان يتأذى به ثم الفرق بينه وبين الكنية على هذا التفسير بالحيثية فاشار بعض الكنى بالمدح أو الذم كابى الفضل وأبى جهل لا يضر وقد يقال الاعلام اما مصدر بابن أو أم أولا الاول الكنية والثانى اما مشعر بمدح أوذم أم لا الاول اللقب والثانى الاسم فعلى هذا تقابل الاقسام بالذات ونقل الشاطبى فى شرح الاوضح عن الامام أن من الكنية ما صدر بابن أو بنت وبعض أهل الحديث يجعل العلم المصدر باب أو أم مضاف الى اسم حيوان أو صفته كابى الحسن كنية والى غير ذلك لقبا كابى تراب (قوله وأصول الفقه علم لهذا الفن) قيل هو علم جنس لان علم أصول الفقه كلى لتناوله افراداقائمة باشخاص وتحقيق وضعه أن الواضع تصور طائفة من المسائل ومايلحق بها بتلاحق الآراء بامجمعها وعين اللفظ بهذه الملاحظة الاجمالية بازاء جميع الخصوصيات دفعة وقيل هو علم شخص لان الاعلام الجنسية اعلام تقديرية لايصار اليها الا بضرورة والحق هو الاول لانه ان اعتبر المسمى نفس القواعد والاصول سواء علمها زيد او عمرو لم يكن المسمى شخصا حقيقيا كما صرح به الشارح فى تحقيق قوله والشخص لا يحد وان اعتبر القواعد القائمة بالمدون لم يكن أحدنا اذا قامت به تلك القواعد عالما بذلك العلم ومن البين أنه ليس كذلك واعتبار الوضع عاما والموضوع له خاصا بعيد (قوله فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول) الاحتياج الى معرفة المضاف ههنا باعتبار جوهره وباعتبار هيئة الجمع لاتمام

الفقه وان سبق اليه بعض الاوهام بلا امعان قال (واللقب علم يشعر بمدح أوذم) أقول يعنى باعتبار مفهومه الاصلى فان ذلك قد يقصد تبعا قال (وأصول الفقه علم لهذا الفن) أقول قيل هو من أعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلى يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد معلوماتها فان قيل تزايد بعض المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافى العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتحدة فى الذهن وهى لاتقبل التزايد قلنا الموضوع له اما أنواع وأصول يمكن أن يتوصل بها الى استخراج المسائل الزائدة أو المجموع بمنزلة الاركان لزائدة فكما لا يتغير المسمى نقصا نها وكذا بزيادتها فان الطفل مثلا اذا سمى باسم ثم زاد بعض أجزائه بحسب كبر السن والعبيه ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية فكذا هذا قال (فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه) أقول معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه واذا احتاجا الى تفسير أو تعيين وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الآمدى فى الاحكام أصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه وان يعرف المضاف اليه فلاجرم وجب تعريف معنى اللفظ أولا ثم معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمصنف كيف ذهب عليهما عكسا اللهم الا أن يقال انهما لم ينظرا الى الحيثية المذكورة

أما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل مايبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسى وهو ظاهر والابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد) وقد عرفه الامام فى المحصول بهذا

(قوله لايصح) قيل عليه هذا لايتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لاحكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى وللمصنف أن يبطل ماصرحوا به اذ لاريب فى أنه يتعلق بافعاله أحكام كثيرة كصحة الايمان والصلاة والذكر والتلاوة وغيرها من العبادات وبطلان الطلاق والعتاق والهبة وغير ذلك والقول بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما

لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه و يحتاج الى تعريف الاضافة أيضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسألة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له و مستند اليه فالاصول جمع أصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ من حيث انه يبتنى عليه و بهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث

بمنزلة الجزء الصوري له فعدم التعرض لها كعدم التعرض لتعريف الاضافة (قوله لان تعريف المركب يحتاج الخ) أى تعريف المركب من حيث هو مركب تركيبا خاصا يحتاج الى معرفة مفرداته الغير البينة من حيث يصح كونها أجزاء منه فان الباني مثلا يحتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحوهما الا من حيث انها بسيطة أو مركبة أو نحو ذلك مما لا دخل له فى صحة تركيبه منها (قوله لانها بمنزلة الجزء الصوري) انما لم يقل جزء صوري لما سبق من أن الاضافة ليست جزأ من العبارة لا لان الجزء الصوري انما يستعمل فى الاجسام لان الجزء الذى به الشئ بالفعل جزء صوري مطلقا كما يدل عليه سوق كلامهم فى بحث العلة والمعلول وان كان كلام الشريف فى تعريف الفكر صريحا فى ذلك (قوله للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ) يعنى قد علم هذا فى اللغة ولم يطرأ لها نقل و كثرة استعمال فى غير هذا المعنى حتى يقع اختلال فى ذلك العلم و تردد بخلاف المضافين وفى تخصيص الحكم المذكور بالمشتق وما فى معناه كما أشار اليه ههنا وصرح به فى حواشى شرح المختصر نظر لانه حاصل فى أعجبنى كتابة زيد اللهم الا ان يلاحظ تأويل المصدر بان مع الفعل فيكون فى معنى المشتق ولا ضرورة الى ذلك مع أن ذلك التأويل لا يلائم الاضافة (قوله فاصل الفقه الخ) فان قلت معرفة المضاف من حيث هو مضاف تتوقف على معرفة المضاف اليه فيجب أن يقدم تعريفه كما فعله الآمدى فى الاحكام فلم عكس المصنف قلت لان الخفاء ههنا العدم معلومية ذاتى المضافين لا باعتبار حيثية الاضافة ولذا لم يتعرض لتعريفها فقدم تعريف ما هو مقدم وهو المضاف (قوله ما يبتنى) اما على صيغة المجهول لانه يجئ متعديا قال فى الصحاح ابتنى دارا و بنى بمعنى واما على صيغة المعلوم يقال بناه عليه فابتنى

قال (لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة) أقول يعنى من حيث يصح تركيبها مثلا لا بد فى معرفة البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث يصح تأليف البيت منها الا من حيث انها جواهر وأعراض ونحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب بكنهه فلا بد من معرفة مفرداته كذلك وان أريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى معرفتها أصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها بوجه خاص فان البناء محتاج الى معرفة أجزاء البيت من حيث يصح البناء بها وما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة أو بسيطة ونحو ذلك اذ لا دخل لها فى صحة تركيبه منها وأصول الفقه مركب اضافى دال على معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال (و يحتاج الى تعريف الاضافة) أقول لا يقال قد اعترف آنفا بأن المركب انما يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما اعترف به أيضا حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق الخ ولا يكون تعريفها محتاجا اليه لانا نقول المعلومية المستفادة من معرفة قواعد العربية التى جعلوها مبادى للاصول لا تقتضى البينة بمعنى البديهة المغنية عن التفسير وهو ظاهر لمن له أدنى مسكة (قوله اضافة المشتق وما فى معناه) أولى من قول بعض المحققين اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا لم يستقم وأراد بما فى معناه مثل الاصل فانه بمعنى الدليل أو المبنى (قوله ما يبتنى) على صيغة المجهول

ورد به الشرع أو مخالفا له أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته مدفوع بان كون المأتى به موافقا الى آخره انما يمكن معرفته بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا على أن صحة الفعل عند الشافعية عبارة عن كونه مسقطا للقضاء و الفساد بخلافه وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الصحة والفساد من الاحكام الوضعية (قوله ثم أداء الولى حكم آخر) وهذا فى غاية الظهور لان وجوب أداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق فى ذمته من ماله وذا نفس الوجوب عليه فيتفرع عليه وجوب الاداء عليه لكن الولى يؤدى عنه بطريق النيابة بحكم الشرع لعجزه عن الاداء ولو سلم عدم دخوله تحت الحكم التكليفى فلا ريب فى دخوله فى الحكم الوضعى اذ اتلاف الصبى سبب لوجوب الضمان (قوله فينبغى أن يقال بافعال العباد) قيل عليه

انها تبتنى على علم التوحيد وانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لابد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف الى ان النقل خلاف الأصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالى الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار يعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة

(قوله فى العرف الى معان أخر) ونقل فى الاصطلاح الى معنى آخر وهو المقيس عليه (قوله الى ان النقل خلاف الاصل) ان جعل ترتب الحكم على الدليل تفسيرا للابتناء العقلى مطلقا فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال ان الاصل نقل الى الدليل لعدم الضرورة اذ يصدق عليه انه مبنى عليه بالابتناء العقلى ثم يقال ينقل الى الراجح والقاعدة الكلية وان حمل على التمثيل فالمراد ان النقل خلاف الاصل فلا يقال بان الاصل نقل فى العرف الى شئ من المذكورات لانه يصدق على كل منها انه مبنى عليه بالابتناء العقلى اذ المرجوح كالمجاز مبنى على الراجح كالحقيقة والمسائل الجزئية مبتناة على القاعدة الكلية (قوله على الجدران) الجدران جمع جدر بفتحتين والجدر والجدار الحائط وجمع الجدار جدر بضمتين (قوله ولا معنى لمستند العلم الخ) أى استنادا قريبا وبحسب ما يتعارف ويتبادر فلا يرد المنع على الحصر بان العلم يستند الى أشياء أخر كالترجيح والاجتهاد وغيرهما لكن أصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفس أدلة الفقه بل هو العلم الباحث عن أحوال الادلة الاجمالية (قوله وبهذا يندفع الخ) أى بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه (قوله وانما هو مثال له) فحينئذ يؤول قول المصنف

فان ابتنى متعد صرح به الجوهرى (قوله مثل الراجح) يقال الاصل الحقيقة ويراد الراجح على المجاز والقاعدة الكلية يقال انها أصل وهو أن الحقيقة مقدمة على المجاز والدليل الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال (وبهذا يندفع ما يقال الخ) أقول أى بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان كونه بمعنى الدليل مستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول الغير المقصود يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان الحاجة اليه عدم الارتكاب الى محذور النقل وأما محذور الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت قال (فان قلت ابتناء الشئ على الشئ) أقول تحقيق السؤال أن الابتناء من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم فى الخارج فلا وجه لتوصيفه بالحسى المستلزم للوجود الخارجى أما الصغرى فظاهرة وأما الكبرى فلما ذكره جمهور المحققين وأكثر الفلاسفة من أدلة مقررة فى علم الكلام حتى ان بعضا من الفلاسفة قائلا بوجود بعضها استدل بأنا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وأبوة زيد وبنوة عمرو وغير ذلك سواء وجد اعتبار العقل أولم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا وردوه بان

هذا الايجاد نفعا لان تعلق الحق عالى أزمته ليس بمتعلق لافعال العباد فلابد خلل به فى تعريف الحكم وقد علمت جوابه فيما سبق بان نفس الوجوب يترتب عليه وجوب الاداء فينوب عنه الولى هذا (قوله ما ثبت بالقياس الخ) قيل عليه كذلك الكتاب والسنة والاجماع فانها كاشفة عن خطاب الله تعالى ومعرفة له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام ورد بان الادلة الثلاثة كاشفة عن الحكم الثابت فى نفس الامر بامر الله تعالى بخلاف القياس فانه كاشف عن العلة المستنبطة من موارد الادلة الثلاثة ولذا عدت الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون وجه ولذلك خصه المصنف بالذكر (قوله والشرعية ما لا يدرك الخ) قيل عليه ما ورد به خطاب الشرع عند الاشاعرة فى قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان

والاحكام الجزئيـة على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء

وهو ترتب الحكم على دليله بأن يقال مراده ان الابتناء شامل للابتناء الحسي والابتناء العقلي الذي في المبحث أي أصول الفقه وهو ترتب الحكم على دليله وانما اقتصر على ذكر هذين القسمين لان هذا الكلام لدفع شبهة متوهمة هي أن تعريف الاصل لا يصدق على الذي في أصول الفقه لان الابتناء لا يكون الا حسيا وفي أصول الفقه لا يعقل ابتناء حسي فلما لم يعتبر في الشبهة غير الابتناء الحسي الذي في أصول الفقه اقتصر في جوابها أيضا عليهما كأنه قال الابتناء كما يشمل الابتناء الحسي يشمل الابتناء الذي في أصول الفقه فقوله وهو ترتب الحكم على دليله حينئذ على ظاهره أو يقال مراده من قوله وهو ترتب الحكم ان الابتناء العقلي في أصول الفقه هو ترتب الحكم وعلى هذا يكون قوله وهو ترتب الحكم على خلاف ظاهره فتأمل (قوله والاحكام الجزئية على القواعد الكلية) قيل العلم بالقواعد الكلية يستلزم العلم بالاحكام الجزئية فلا يخرج الابتناء الذي فيه عن ابتناء الحكم على دليله وأجيب بان المراد ابتناء الحكم على القواعد من حيث هي قواعد لا من حيث انها أدلة ليس ابتناء الحكم على الدليل من حيث هو دليل فتخرج وقيل في بيان ان القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي انه لو كان كذلك لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل وأخرى للقاعدة الكلية وليس بشئ لان الخصوص معتبر في الوضع الثاني كوضع الدابة للفرس مع اتحادابة أيضا (قوله والمعلولات على عللها نوقش فيه) بان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي أحكامها المبتناة

القطع انما يصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد أعمى وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شئ ولا يكفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجي وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شئ الى الحسي كونه محسوسا وليس كذلك لجواز أن تكون نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه نسبة الحسي فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها تقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التحقيق المبني على اعتبار العقل بل يكتفى بما يفهم بحسب العرف من ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض أجزاء الجدار ونحو ذلك محسوس وان كان يقتضي العقل معقول محض فاذا أريد بالحسي هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف أيضا ولا يدخل في النقلي بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل تفسيره للعقلي بما ذكر وكيف لا يبطل تفسيره وهو مثال له وجزئي من جزئياته فان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلي قطعا ولا يصدق على شئ منها انه ترتب الحكم على دليله اما ان أريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر واما ان أريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا تدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع القرينة كما ثبت في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والا لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل وأخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات على عللها فمحل مناقشة لان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي أحكامها المبنية عليها فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال بحذف اداة التشبيه للايجاز قلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف بالعرضيات لان وجه المشابهة يكون أمرا عارضا فوجب ذكر الاداة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة المميزة فلو حذف للايجاز لأدى الى تعمية والغاز فالوجه الذي يقبله المنصف ويليق بتدقيق المصنف أن يقال لم يرد به تفسير الابتناء حتى يرد عليه ما ذكر بل تعيين ما هو

خطاب الله الخ تعريفا للحكم على مازعمه لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة أي تفسير فسر ورد بان الفرق بين المعنيين ثابت على ماذهب اليه غيرهم والمصنف في تزييف رأي الاشاعرة فلزوم التكرار عليهم لا يضره والحق أن المذهب المنصور عند الحنفية أن العقل يستقل في درك بعض أحكام الشرع لكن ورود الشرع لابد منه في شرعية الحكم ولزوم التكليف هذا فان اعترف بذلك الاشعري فالفرق بين المعنيين بين والا فذهبهم في وهن على وهن على أن التصريح بما علم التزاما شائع في التعاريف وغيرها (قوله فيدخل في حد الفقه) اعترض عليه بانه انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المصطلح وهو ممنوع كيف وهي أخلاق وملكات نفسانية قد جعل العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق واحترز عنها بزيادة قوله عملا على المعرفة وأجيب بان

عقلى (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا فالاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كانا اعتبرالواضع ع قامور

عليها والجواب ان ذوات الاشياء الخارجية من حيث هى ذوات لا يسميها أحد بالحكم ولو سلم فالابتناء على الدليل ابتناء بحسب الحصول العلمى وعلى العلة ابتناء بحسب الحصول العينى ولذلك قد يكون الدليل هو المعلول ولو سلم فلا شك ان المعلولات الظاهرة مبتناة على العلل الخفية كما علم مع الصانع ولا دلالة فى العلة بحمائم ا قطعا (قوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت الخ) ليس المراد فيه مفهوم الماهية المعدود من المعقولات الثانية اذ لا تحقق له أصلا بل ما صدق عليه ذلك المفهوم كالحيوان الناطق والمراد بوجودها وجود جزئياتها وظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بذلك المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفروض ذلك المفهوم (قوله ولا بد فيها من احتياج الخ) قال الفاضل الشريف قيل فيه نظر اذ اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض واعترض عليه بانه ذكر فى شرح المواقف أن هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا واهية جدا والجواب ان كلامه فى شرح المواقف انما هو فى الماهيات لواحدة وحدة حقيقية لانى الحقيقة المفسرة بماله ثبوت فى نفس الامر ومع قطع النظر عن الاعتبار وان هذا التفسير يشمل مثل العكس وقد صرح ذلك الفاضل بانه ليس واحد وحدة حقيقية ولا احتياج لبعض أجزائه الى البعض والمناقشة التى

المقصود ههنا وذلك لان مقصود المصنف ههنا على ما بينه الشارح تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعى حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذى هو النقل بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء ملا الحسى بالاستطراد والابتناء العقلى المقصود هنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا فائدة فى التعميم لغير المقصود فكانه قال ولا ابتناء العقلى وهو ههنا ترتب الحكم على دليله فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت) أقول فيه اشكال وهو ان المقرر فى الكتب ان الماهية من المعقولات الثانية التى لا تحقق لها فى الخارج وان التحقق والثبوت والوجود ألفاظ مترادفة فان الوجود عندنا منحصر فى الخارجى اذ لا نقول بالوجود الذهنى فلا معنى لقوله الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل وهو ظاهر ولا لقوله أى الثابتة فى نفس الامر لان معنى وجود شئ فى نفس الامر انه موجود فى حد ذاته اذ ليس وجود ذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان هو موجودا وذلك الوجود اما أصلى أو ظلى لا سبيل الى الثانى لانا لا نقول به فتعين الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات لا تصدق عليه قلنا فحينئذ لا معنى لقول الجنس والنوع من الاعتبارى بمعنى المعدوم فى الخارج بل الجواب ان المعدود من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية والماهية المردود فيها ههنا ليس مفهومها بل ما صدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ما صدق عليه ولا وجود لمفهومها بهذا المعنى أيضا فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد بهما مفهومهما ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفروض ذلك المفهوم قال (ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض الخ) أقول أى لا بد فى الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال الفاضل الشريف قدس سره فى شرح المواقف قالوا هذا الحكم الكلى بديهى والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا لان اللازم انما هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج

واعلم أن التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيأ من أمور هى أجزاؤه باعتبار تركبها ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين أن هذا الاسم لاى شئ وضع

بطلان الطرد بالنظر الى آثار الملكات المذكورة لا لنفسها من الصبر والشكر والتواضع والبخل والجبن والتكبر والاسم يطلق عليها وعلى آثارها ولا ريب فى أن العلم ببعض تلك الآثار غير داخل فى مسمى الفقه مع شمول التعريف اياه وشائع الاصطلاح فى الاحكام العملية أن يراد بها ما ليست باعتقادية فيتناول العلم بالاحوال القلبية التى تسمى الوجدانيات المبحوث عنها فى علم الاخلاق والتصوف ولذلك قالوا ان الاحتراز عنها احتراز عن الكلاميات

فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا

أفادها في هذا الموضع حقه (قوله والتمثيل بالمركبة الخ) هذا يشعر بان القيود المذكورة جزء مفهوم الجنس والنوع وليست قيود المفهوم وماتها (قوله ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما الخ) الظاهر ان لفظ ما في ما يتعقله عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه وضمير بازائه راجع الى الحاصل في العقل المفهوم من قوله ما يتعقله الواضع وقوله اما أن يكون متعقله أي الذي حصل في عقله بالذات وقوله فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم على حذف المضاف أي لجزئيات مسمى الاسم فان الماهية انما هي للامور الخارجية أو ما في حكمها بل سيصرح الشارح بان مسمى اللفظ يعم مفهومه وافراد مفهومه فيقال لكل من زيد وعمرو مسمى الرجل فلا حاجة الى الحذف ويرد عليه أن ما يتعقله الواضع يجوز أن يكون نفس الماهية الحقيقية ولك أن تقول الامر الخارجي والذهني متحدان في الحقيقة وانما الاختلاف في الوجودين ولذا يقال الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فله اعتباران متغايران اعتبار حصوله في الذهن واعتباره من حيث هو فتارة يلاحظ الاعتبار الاول كما في مرجع ضمير بازائه وتارة يلاحظ الاعتبار الثاني كما في الاشارة اليه بقوله ذلك الشيء فليتأمل (قوله وتعريف مفهوم الاسم الخ) أي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم أعم من أن يكون له حقيقة أم لا بان يكون معدوما واعتباريا محضا فيندرج فيه الثاني الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول ولذا لم يتعرض له ولم يقل وعلى الثاني كما هو الظاهر في السياق (قوله يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه الخ) هذا موافق لكلام المصنف ويدل على ان التعريف اللفظي تعريف اسمي

الاجزاء الى بعض الماهية قال (كالاصل الموضوع بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه) أقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشيء الذي يبتني عليه غيره ونحوه تحقيقا لمعنى التركيب اذ لو قال كذلك يفهم ان الموضوع له هو المقيد لا المركب قال (والتمثيل بالمركبة من عدة امور الخ) أقول جواب عما يرد على المصنف ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها بها بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بالمركبة لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتبارات بسائط لان المقصود توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع ولئن سلم أنه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما يقال لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا بأس في خروجها قال (ما يتعقله الواضع ليضع بازائه الخ) أقول فيه بحث اما أولا فلان ما في ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم أن لا يكون الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرحوا بخلافه وان كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما أن يكون له ماهية حقيقية لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا فلان ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله نفس حقيقة متعلقة وفساده لا يخفى واما ثالثا فلان

عرف معروف بخلاف قوله عملا فان العرف لم يجر فيه على ذلك (قوله ولا يراد) قيل عليه وقع اصطلاح الشافعية على أن العلم بضروريات الدين بمعنى ما يعلم كونه من الدين ضرورة لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه فلا بد لهم من اخراجها عن التعريف ورد بان ذلك التخصيص خلاف الظاهر من العبارة فلا تحمل عليه من غير دليل على أنه يلزم منه أن لا يكون غالب علم الصحابة بالاحكام الشرعية من الفقه لكون ذلك من جملة الضروريات لهم لتلقيهم الاحكام من في رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله هذا القيد ضائع) قيل عليه اذا كان اصطلاحهم على ذلك لا يكون القيد المخرج له ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم ورد بان الاصطلاح على هذا النحو لما لم يكن صحيحا لما عرفت من خروج علوم الصحابة ولا

الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ماينبني عليه غيره فتعريف المعدومات لايكون الا اسميا اذ لاحقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الحقيقي

والمفهوم من كلامه المواقف انه غيره حيث قال بعد تفصيل التعريف الحقيقي باقسامه وههنا قسمان آخران من التعريف الاول التعريف بالمثال والثانى التعريف اللفظى وعليه نص الفاضل الشريف والله أعلم وعلى ماذكره الشارح ههنا يخرج من التعريف الاسمى مايفيد تفصيل مفهوم من غير أن يقصد بيان الواضع مع انه لم يدخل فى الحقيقي أيضا (قوله فى العدول عن ظاهر العبارة سعة) فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام لكن ليس فى ظاهرها تحقيق بل التحقيق ان الماهية الحقيقية الخ (قوله المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه) المفهوم من كلامهم وجوب هذا التأخر وفيه بحث لان طلب التصديق بالوجود غير متوقف على تصور تمام مفهوم الاسم الذى هو مطلوب ما الشارحة للاسم بل يجوز أن يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل أن يتصور ذلك المفهوم بخصوصه يسئل عن ذلك المفهوم أهو موجود ام لا ثم بعد العلم بوجوده يتصور بخصوصه وبالجملة لابد من تصور المفهوم قبل طلبه بما الشارحة للاسم فلم لايكفى هذا التصور فى طلب وجوده (قوله قد يتحد التعريف الحقيقي والاسمى) لو قال الحد الحقيقي والاسمى لكان أنسب بما قبله (قوله

ذلك فى قوله اما أن يكون المتعقل متعقلا والجواب عن الكل انا نختار انه عبارة عن الاول (قوله لزم أن لايكون الموضوع له معنى حاصلا فى العقل) قلنا انما يلزم ذلك لو رجع ضمير بازائه الى ماليس كذلك بل راجع الى الحاصل فى العقل المفهوم من قوله مايتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويضع بازاء تلك الوجوه والمعانى ألفاظا من تلك الاشياء قد يكون لها حقائق وماهيات فى نفس الامر وقد لايكون فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انه ماهية حقيقية أى مع العلم بها وملاحظتها على تعريف حقيقي يسمى حدا تاما ان افاد تصوير الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان أفاد تصويرها فيه ببعضها او يسمى رسما ان أفاد تصويرها فيه بالعرضيات المختصة أو المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف مفهوم الاسم وهو الذى تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء الماصدق عليه ماهية حقيقية فى نفس الامر وان لم تتصور ولم يلاحظ أولا ان تعريف الاسم يفيد تبيين ماوضع الاسم بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم فظهر ان التعريف الاسمى ما لايكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هى هى سواء لم يكن تعريف الماهية أصلا بل بيانا ان اللفظ لاى معنى وضع أو كان تعريف الماهية الاعتبارية أو الحقيقية لكن لا من حيث هى هى بان لم يعلم تحققها بعد والاسمى بهذا المعنى يقال له لفظى أيضا على ماقاله الشارح فى حواشى شرح المختصر أى الحد اللفظى عند المحققين هو أن يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف أو باللوازم أو

سيما اكابرهم واعاظمهم لم يكن بد من الحمل على لزوم أن يكون العالم بها فقيها والاعتراض عليه بالمنع موجه وصحة الاصطلاح توجب الرد على الفاسد لامحالة هذا (قوله للمجهول به الخ) وكذا أكثر الاحكام كما اختاره الآمدى وقال الفقه العلم بجملة غالبة من الاحكام وهو أيضا مجهول لانه عبارة عما فوق النصف (قوله ولا يراد كل واحد) قيل عليه هذا مستغنى عنه بالاول للملازمة بينهما فيما نحن فيه فانه لظهور أن كل القبيلة أو كل واحد واحد منهم لامثل كلهم يرفعون هذا الحجر فانه يصدق على الاول دون الثانى ولا كلهم يكفيه هذا الطعام فانه على العكس ووجهه بان المراد من الاول مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد مايقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل الاول بلا تناهى الحوادث والثانى بثبوت لا أدرى وفيه ان الحوادث الآتية أيضا

والاسمى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه

فهو صدق المحدود) المتبادر منه كون الطرد صفة المحدود مع أنه صفة الحد فلو قال هو استلزام الحد للمحدود لكان أظهر (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) فيه اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له بعكس النقيض وهو قولنا كلما لم يصدق عليه المحدود لم يصدق عليه الحد وهو معنى كون المعرف مانعا فان قلت الظاهر المناسب للمعنى اللغوى أن يكون الاطراد بمعنى الشمول والعموم لجميع أفراد المحدود فهو لا ينافى العموم بل الخصوص فالوجه أن يجعل مستلزما للجمع لا للمنع قلت الظاهر ان الاطراد ههنا افتعال من الطرد بمعنى الرفع والمنع فهو بمعنى الامتناع والعموم لا يجامع الامتناع عن دخول الغير فيه فان قلت لم جعلوا الاطراد مقدما فى الاعتبار والعكس مؤخرا فيه قلت لان الخلل عند عدم الطرد بنقصان ذات

بالذاتيات حتى ان ما يقال فى أول الهندسة ان المثلث شكل محيط به ثلاثة أضلاع تعريف اسمى ثم بعد ما تبين وجوده يصير هو حقيقيا فمن ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل حتى يكون اسكلامه الحجة على مثل الشارح والمصنف وسائر المحققين فاضمحل كثيرا من الخرافات منها ما قيل ان التعريف الحقيقى اما مقابل للاسمى كما ذكره المصنف واما مقابل للفظى وهو الذى أفاد الماهية الغير الحاصلة سواء وجوده فى الخارج أولا والحقيقى بهذا المعنى يتناول الاسمى وحينئذ لا يصح جعل الشارح التعريف اللفظى كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمى لان الاسمى الذى هو مقابل للحقيقى ما أفاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظى ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمى بالمعنى الثانى هو الذى أفاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظى ليس كذلك لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل أفاد أن لفظ الغضنفر موضوع له قال (فان قلت ظاهر عبارته مشعر الخ) أقول منشأ السؤال قوله وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا وتقريره ان مقتضى ما ذكر أن يكون تعريف الماهية الحقيقية تارة حقيقيا وأخرى اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة المصنف انه حقيقى البتة حيث قال التعريف اما حقيقى كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا بلا مرية وقرينة المقابلة تقتضى أن لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا وتقرير الجواب أن العدول عن ظاهر العبارة جائز وأمره سهل فانه اذا اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات حقيقية يستقيم الكلام ويحصل المرام لكن لا يكون فى ظاهرها تحقيق للمقام بل التحقيق ما افاده الشارح التحرير بما لا مزيد عليه قال (وشرط لكلا التعريفين الاطراد والانعكاس) أقول اعلم ان المراد باشتراطهما تحقق مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط فى التعريفات مطلقا عند المتأخرين والتعريفات التامة عند المتقدمين فان انتفاءهما اما بأعمية الحد من المحدود أو بأخصيته منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد واذا عدم الثانى يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته فى صورة عمومه أظهر جعلوا صدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد الحد بدون المحدود فى صورة من الصور اطرادا مقدما فى الاعتبار وجعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود بدون الحد فى صورة من الصور انعكاسا مؤخرا فى الاعتبار (قوله فبالاطراد يصير الحد مانعا) اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل

(وشرط لكلا التعريفين الطرد) أى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس

غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت حصر الحاصرين وضبط العادين والاولى ان يراد بالاول العلم الاجمالى بالاحكام وبالثانى العلم بتفاصيلها (قوله ولا التهيؤ) أى ليس المراد بالاحكام الجميع وبالعلم التهيؤ (قوله ظهر نزول الوحى بها الخ) قيل عليه ان أريد به الظهور فى الجملة يخرج فقه كثير من الصحابة لرجوع بعضهم على بعض فى كثير من الوقائع وان أريد الظهور على الاكثر فهو غير منضبط لكثرة الرواة وتفرقهم ورد بأن المراد ظهوره للمجتهد بنفسه

وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال في العكس ان كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من أن عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولا شك أن تعريف الاصل اسمي) لانه تبيين أن لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما أن يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة

المعرف وفي عدم العكس نقصان وصفه لاشتماله على أمر زائد مثلا اذا قلت الانسان حيوان ينتفي طرد التعريف بنقصان جزئه واذا قلت الانسان حيوان ناطق أبيض ينتفي العكس لا بنقصان جزء منه بل بزيادة على قدر الواجب (قوله بحسب متفاهم العرف) المتبادر انه ليس عكسا اصطلاحا وذكر الفاضل الشريف في حواشي المختصر انه عكس عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه لكن لما كان صدق عكس الموجبة الكلية كليا مخصوصا بمادة المساواة وجزئيا شاملا للكل اعتبروا الثاني على ما هو دأبهم في صناعتهم (قوله والحاصل واحد وهو أن يكون الخ) قال الفاضل الشريف فيه اشعار بان الجمع هو عين العكس وفيه خلاف ذهب بعضهم الى انه لازم للعكس أيضا والعبارة تحتمل هذا المذهب أيضا (قوله والاول اما أن يكون وجود الشيء الخ) قال في شرح المقاصد ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب

مستلزم له وكذا الانعكاس ليس بجمع بل مستلزم له أيضا كما سيأتي قال (وأما العكس فأخذه بعضهم الخ) أقول اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية الموجبة اذا كان تاليها مساويا للمقدم انعكست كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالي للمقدم انما تثبت اذا ثبت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده قال (والحاصل واحد) أقول يعني حاصل المعنيين المذكورين للعكس ومآلهما واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين نفيهما فرق ينبني عليه أن يلزم لكل منهما كون الحد جامعا أما لزومه للاول فظاهر وأما للثاني فلانه عكس يقتضي الاول فيتلازمان لانه اذا صدق كلما انتفى الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود وجد الحد والا انتفى الحد عن بعض أفراد المحدود فيكون ذلك البعض انتفى الحد وصدق عليه المحدود وهو مناف لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة لا تدل على ان الجمع عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس مستلزم للجمع لا عينه ثم ان كلام الشارح لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود يدل على الجمع باحدى الدلالات الثلاث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه وان قيل قد تقرر أن نقاب الجمع لازم له قلنا مطلق لا يقتضي اللازم بالمعنى الاخص كما هو المعتبر في الالزامية لجواز كونه غير بين أو بينا بالمعنى الاعم قال (لانه تبيين ان لفظ الاصل الخ) أقول قيل هذا التعريف لفظي وقد توهمه اسميا وقد عرفت جوابه فيما سبق قال (وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف) أقول قيل فائدة قوله ولا

(ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي) أي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في الفصول لا يطرد (لانه) أي الاصل (لا يطلق على الفاعل) أي العلة الفاعلية (والصورة) أي العلة الصورية (والغاية) أي العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيأ من هذه الاشياء لا يسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي

لا بواسطة القياس على انه لا مانع من ارادة الشيوع فيما بينهم والاشتهار ولهذا قالوا محل الاجتهاد ما لا يكون فيه النص والاجماع متواترا ولا مشهورا ولا معلوما ولما كان للفقه كغيره من العلوم المدونة اسم كاسمي في

كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان مامنه الشئ فهو الفاعل
كالنجار للسرير وان كان مالاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار
وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو
المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا
يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد في

وهو الموافق لكلام بن سينا اولى من اعتباره في الوجود كما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون
وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا
بالفعل فكان مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشئ معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
في الجملة وحينئذ لا انتقاض انتهى كلامه وأنت خبير بانه لا فرق بين أخذ الوجوب والوجود على الوجه الذي
ذكره اذ يمكن أن يقال المادة اذا لحقها الصورة يكون وجوب المعلول معها بالفعل لا بالقوة كما في الوجود
اجيب بان وجوب المعلول بالفعل بالنظر الى مجموع المادة والصورة اذ المادة شرط كونها ملحوقة للصورة
لا الى المادة نفسها من حيث هي كما هو المراد أجيب بمثله في أخذ الوجود فليتأمل (قوله كالهيئة السريرية
له) مبنى على ماذهب اليه البعض من جواز تقوم الجوهر بالعرض القائم بجزء آخر منه بان يتركب جوهر
من جوهر وعرض قائم به اذ المحال تركبه من العرض القائم بالخارج منه أو به (قوله والثاني ان كان مامنه
الشئ فهو الفاعل) لا يلزم كون مامنه الشئ خارجا منه كما يدل عليه كلامه لانتقاضه بالمركب من الواجب
والممكن فانه ممكن محتاج الى علة فاعلية وهي داخلة فيه وفرض الكلام فيما كل جزء ممكن تكلف ثم ان قوله
كالنجار للسرير بناء على متفاهم العرف والا فهو في التحقيق باعتبار حركاته المخصوصة معد للسرير لا فاعل
له (قوله كالجلوس على السرير) فان قلت لو كانت العلة الغائية نفس الجلوس لزم من انتفائه انتفاء السرير
ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة وليس كذلك وان كانت تصورا مالم يستقم قولهم بوجوب
تأخر الغاية بحسب الخارج قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن باعتبار تصوره ويلزم من انتفائه بهذا
الاعتبار انتفاء السرير اذ ماله حينئذ انتفاء التصور (قوله أحدها منع اشتراط الطرد الخ) أجيب عنه بان
المصنف معترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة كما صرح في شرح الاشارات وفيه ان مراده لو كان مجرد
الاعتراض على الامام ولم تكن المساواة شرطا عند المحققين لم يبق للعدول عن ذلك التعريف وجه وجيه
والاقرب أن يقال لا خلاف في اشتراط المساواة لجودة التعريف مع انتفائها في تعريف المحصول وهذا
القدر يكفي سببا للعدول عنه بقي ههنا بحث وهو ان الشارح ذكر في شرح الكشاف ان قول الفائق الحمد
هو المدح يكون صريحا في الترادف فما ذكره ههنا مخالف له حيث اعترض بان كتب اللغة مشحونة بتفسير

شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اثبات وجوب الاطراد فيه فان مراده ان هذا التعريف اذا كان
اسميا وقد علمت انه شرط لكمال التعريف بين الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال انه غير مطرد
فيه بحث لان محصل كلام الشارح أن الاطراد لما شرط لكمال التعريف بين كان تعيين أحدهما لبيان
اشتراط الاطراد لغوا بل يكفي أن يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد فلا يدفعه هذا
الكلام وقيل قوله ولا شك الخ متفرع على قوله التعريف اما حقيقي أو اسمي وقوله فالتعريف الذي في
المحصول الخ متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس بمطرد
ولا يخفى على من له أدنى دراية في أساليب التراكيب ان هذا التوجيه يقتضي التقييد في الكلام فان
الفاء في قوله فالتعريف الذي ينادي على فساده قال (وههنا بحث من وجوه) أقول الجواب عن الاول

المسائل لا يلزم أن يكون
بالنسبة الى كل مجتهد
شيأ آخر وكذا الحال
في التصديقات على
ماذهب اليه الذاهبون
وحدها أو مع الملكة
(قوله مع ملكة
الاستنباط) جعل علم
الفقه عبارة عن
التصديق بالمسائل
المعلومة كلها بشرط
كونه مقرونا بملكة
استنباط الاحكام وقد
عرفت فيما سبق ان
العلوم كانت في القرون
الفاضلة الاولى عبارة
عن نفس الملكات فالفقه
على ذلك ليس الا ملكة
الاطلاع والوقوف على
أسرار الشريعة
والتعريف المنقول عن
أبي حنيفة مبنى عليه
وكذلك النحو وغيره
كانت عبارة عن ملكة
علم اللسان فلما صارت
صناعات وجعلت في
الدواوين انقلبت الاسماء
الى المسائل وصارت هي
الحقيقة فيها اذ غرض
التدوين لا يتعلق الا بها

مطلق التعريف لاسيما في الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد
صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز أن تكون أعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا
المحدود وان الغرض من تفسير الشئ قد يكون تمييزه عن شئ معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد
التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على
الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه في باب المجاز
عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل ورابعها انا اذا قلنا
الفكر ترتيب أمور معلومة فلا شك أن الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس
حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف تعريفين

الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها فكيف يكون كلام الفاضل مع بحاثي الترادف (قوله لاسيما في الاسمي فان
كتب اللغة) قال الفاضل الشريف ما ذكره في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي غالبا (قوله
وثانيها منع عدم صدق الاصل الخ) أجيب عنه بان محصل كلام المصنف منع عدم اطلاق لفظ الاصل على
الفاعل واستعماله فيه انما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي
مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاسناد بما ذكر وفيه بحث لان حاصل كلام الشارح ان الاصل
يصدق على الفاعل على تعريف المصنف نفسه أيضا فكيف يدعي ان الاصل لا يطلق عليه أصلا مع ان
دعواه ان تعريفه مساو للاصل ولا يخفى سقوط الجواب على هذا الا ان البحث الرابع لو تم لم يتم هذا الا ان
ابتناء الفعل على الفاعل لم يكن عقليا على تفسير المصنف بزعم الشارح با خذ البحثين هذا الآخر وقد
يجاب عن الاعتراض الثاني بان معنى ابتناء الشئ على الغير ان ذلك الغير كالاساس للشئ المبني المسند اليه
لا انه يؤثر في ذلك الشئ والحاصل أن المراد من الابتناء الاسناد لاساسي لا الاسناد التأثيري وفيه نظر
لان كون الفاعل كالاساس للفعل أظهر من كون المصدر كالاساس لصيغ الافعال لان صدورها عنه
اعتباري محض وصدور الفعل عن الفاعل حقيقي و بالاتفاق يقال للمصدر انه أصل الصيغ فان يقال
للفاعل انه أصل الفعل أولى (قوله يدل على ان كل محتاج فهو اليه أصل) حيث قال ثم اذا كانت الاصلية
والفرعية من الجانبين ويجري المجاز من الطرفين كالجزء مع الكل فان الجزء تبع الكل والكل محتاج
الى الجزء فيكون الجزء أصلا (قوله ولا عقليا بتفسير المصنف) قد أولنا سابقا كلام المصنف بحيث لا يرد

ان المصنف ههنا يعترض على الامام وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في شرحه للاشارات اللازم المعرف
للشئ لا يمكن ان يكون أعم من الشئ ولا أخص بل يجب ان يكون مساويا فتجويز آخرين التعريف بالاعم
لا يدفع الاعتراض عنه وأما قول الشارح فان كتب اللغة مشحونة الخ فكلام صحيح يشهد به تتبع كتب
اللغة ومن أنكره فكانه لم ينظر في الصحاح بما قيل عليه ان ما ذكر في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي
لا غالبا فقد عرفت جوابه وعن الثاني ان محصل كلام المصنف منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل
واستعماله فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل عمن يعتد به ولا يكفي
مجرد عدم صدق الاصل على الفاعل والاسناد بما ذكر وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل
على ان كل محتاج اليه فهو أصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل على انه اذا وقع الاشتباه بين
الاصل الذي هو الحقيقة والنوع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما بتفسير الاصل بالمحتاج اليه والفرع
بالمحتاج تفرقة بينهما بحسب حصول المقام ولا يلزم منه القول بصحة تعريفه مطلقا ودلالة انه قال ثمة اذا
عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية
والفرعية عن الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع

(والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويراد عملا يخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعني عدم الفعل فصارت اثنى عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من

مقبولا ومضيفا وللمضاف اليه تعريفا فمن صرح بتزييف أحدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا الاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية ادبها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لادلالة عليه أصلا لا لغة

عليه السؤال الرابع أصلا (قوله وللمضاف اليه تعريفين) في الاقيس ان الفقه علم المصرح والمضمن من كلام المصنف وفي نوادر الاصول ان الفقه من الفق فقلبت الهمزة هاء كما في هياك في اياك ولاشك ان الوقوف على غرض المتكلم بعد الوقوف على المصرح لا يعرى عن ضرب شق لتغلغل المضمن ثم صار عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية فالتضمين ثمة من الواضع وههنا من الشارع (قوله دون الآخر) قيل لم يصرح بتزييفه تأدبا لانه منقول عن الامام أبي حنيفة رحمه الله ولذا قدمه تبركا (قوله العبد نفسه) وهو المركب من الروح الجسماني والبدن الا أنه لم يذكر الروح في الدليل بل ذكر ماهو الفارق بين المعنيين لظهور ان عمل البدن لا يحصل الا بالروح وفي قوله لان أكثر الاحكام الخ اشارة الى ان المراد بمالها وما عليها أحكام أعمالها على ماسيأتي والمراد بالنفس الانسانية الروح الجسماني الحال في البدن لا النفس الناطقة المجردة لان جمهور أهل السنة لا يقولون بها (قوله وفسر المعرفة بادراك الجزئيات) اعتبار تخصيص المعرفة بالجزئيات يقتضي أن يكون جميع مسائل الفقه القضايا الجزئية وليست كذلك فالظاهر أنه لا يعتبر (قوله والقيد الاخير مما لادلالة عليه) قيل يدل عليه ماقال الراغب المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل في صفات البارى انه عارف وفيه بحث لان كلام الراغب يدل على أخذ الدليل والتذكر وكلام الشارح في أخذ مجرد الدليل وقد يقال ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها ههنا بعامين بعدها أي مالها وما عليها دال بين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط واشعار هذا التعلق بهذا التقييد أظهر من اشعار شهرة أن الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالاخروي على ماذكره الشارح

الكل فان الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وعن الرابع انك قد عرفت ان ماسبق ليس تفسير الابتناء العقلي مطلقا بل بيان المراد بالابتناء العقلي هنالك ترتب على دليله وقد فهم منه انه مطلق ترتب أمر على آخر في العقل وهو صادق على ابتناء الفكر على الامور المذكورة قيل لا يخفى انه اذا أول كلام المصنف بأنه تمثيل لا تفسير سقط هذا السؤال وأنت خبير بأنه ان أراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان أراد ماذكرنا فعبارته قاصرة عن الافادة قال (صرح بتزييف أحدهما دون الآخر) أقول لعل وجه عدم تصريحه رعاية الادب لانه منقول عن الامام الاعظم رضي الله تعالى عنه قال (يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن) أقول فيه اشارة الى ماسيأتي الى أن مالها وما عليها عبارة عن أحكام أعمالها فالمراد بمعرفتها معرفة أحكام أعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما فكأنه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان أكثر الاحكام المرادة بقوله مالها وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل فالدليل لا يطابق الدعوى لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح قال (وان يريد النفس الانسانية) أقول يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة لا يقولون بالنفس الناطقة فانهم انما يقولون بالنفس المجردة ولا يفهم من عبارة الشارح التجرد قال (والقيد الاخير مما لادلالة عليه أصلا)

القسمين وان أريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول أي مما لا يعاقب عليه وان أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بمالها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم مالها وما عليها يتناول

ولا اصطلاحا وذهب فى قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروى احترازا عما تنتفع به النفس أو تتضرر فى الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتى به المكلف واثنان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان

متصلا بهذا الكلام وفيه أيضا بحث اذ لا شك أن معرفة الكل بالفعل مستحيلة ولو بالدليل فتعين الحمل على التهيؤ ولا شك فى امكان التهيؤ لمعرفة الكل تقييدا ثم ان قيد الاخروى ليس مستفادا من قوله مالها وماعليها بل تقييد لما يستفاد منه بتلك القرينة ولذلك قال أى ما تنتفع الخ والكلام ههنا فى استفادة قوله عن دليل من لفظ المعرفة كما يتبادر من التفسير وبهذا يندفع أيضا ما يقال هذا من قبيل ذكر العام وارادة الخاص والقرينة تشهد ان المقلد ليس بفقيه اجماعا وعلمه ليس بفقه فليتأمل (قوله ولا اصطلاحا) قيل لو ثبت عدم اطلاقهم المعرفة على اعتقاد المقلد يثبت الاصطلاح اذ كثيرا ما يؤخذ اصطلاح القوم من اطلاقاتهم (قوله من اللذات والآلام) وكذا يخرج به الطب (قوله فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان) أى على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر وأول المعانى الثلاثة ما لها وما عليها الثواب والعقاب وثانيها العقاب وعدمه وثالثها الثواب وعدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) الاول ما يجوز لها وما يجب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثانى ما يجوز ويحرم على أن على صلة الحرمة (قوله ثلاثة منها تشمل الخ) هى الثانى والثالث والخامس واعلم ان فى ظاهر قول المصنف فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم الخ مناقشة لان هذا الجزاء لا يرتبط بالشرط فقيل الجزاء هو قوله الآتى ففعل الواجب الخ وقوله فاعلم الخ جملة معترضة توطئة للجواب ولا يخفى أن الاعتراض بالفاء بين الشرط والجزاء بعيد فالاقرب أن الجزاء قوله فاعلم الخ لان الجزاء وان كان فى الحقيقة قوله ففعل الواجب لكن لما كان هذا مقدمة له ذكر فى الجزاء أصالة ولك أن تقول هذا من قبيل حذف الجزاء واقامة دليله مقامه والتقدير فان أريد بهما الثواب والعقاب يلزم الواسطة لان ما يأتى به المكلف الخ فهو نظير قوله

أقول قيل يدل عليه ما قال الراغب الاصفهانى المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار ولذا لم يقل فى صفات البارى تعالى انه عارف قلت ولو سلم انها فى اللغة مطلقة لكن اتعلقها ههنا بعامين بعدها أعنى مالها وما عليها الدالين على استغراق جميع أحكامها أدل دليل وأعدل شاهد على التقييد لامتناع معرفتهما بلا دليل وقوة استنباط وأنت خبير بأن اشعار هذا التعلق بهذا التقييد أظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد مالها وما عليها بالاخروى على ما ذكره الشارح متصلا بهذا الكلام (قوله ولا اصطلاحا) عطف على لا دلالة قال (وقيدهما بالاخروى احترازا عما تنتفع به الخ) أقول الظاهر انه احترز به عن الطب أيضا اذ لا يخرج له سواه قال (فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان الخ) أقول أى ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلاثة معان لمالها وما عليها الاول أن يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب والثانى أن يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث أن يراد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه (قوله ثم ذكر معنيين آخرين) يعنى لقوله مالها وما عليها بملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر الاول أن يراد بمالها وما عليها ما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له أن يفعل كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو ظاهر الثانى أن يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة أيضا فصارت المعانى المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتى به المكلف وهى الثانى والثالث والخامس واثنان لا تشملها كلها وهو الاول والرابع واعلم أن ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط الذى هو قوله فان أريد بهما

الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات أى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة مالها وماعليها من الاعتقاديات هى علم الكلام ومعرفة مالها وماعليها من الوجدانيات هى علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلاة ونحو ذلك ومعرفة مالها وماعليها من العمليات هى الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله مالها وماعليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة انما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أى أطلق الفقه على العلم بمالها وماعليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمى الكلام فقها أكبر

(قوله فالمعتبران يعلم الخ) والحاصل ان المصنف

ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فا والا فان كان فعله أولى مع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى مع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأى محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا الا ان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لان استعماله

تعالى ويكذبوك ان فقد كذبت رسل من قبلك أى فلا تحزن واصبر لانه قد كذبت رسل من قبلك (قوله مع المنع عن الترك واجب) اطلاق الاولى على الواجب والحرام نوع تسامح على ما سيجيء في مباحث الاحكام ويقرب منه قول المصنف اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى اذ المراد وجوب الحمل على ذلك وتعيين ارادته لئلا يختل التعريف واعلم أن المراد بالتساوى التساوى في نظر الشارح بان يحكم بذلك صريحا أو كناية وبالاولوية الاولوية في نظره بأن ينص عليه أو على دليله (قوله هذا على رأى محمد) المشهور المذكور في الهداية وغيرها أن كل مكروه حرام عند محمد الا انه لم يطلق لفظ الحرام عليه لعدم نص قاطع وعن أبي حنيفة وأبي يوسف انه الى الحرام أقرب وذكر المصنف في شرح الوقاية أن المراد بالمكروه المكروه كراهة تحريم وأما المكروه كراهة تنزيه فالى الحل أقرب وفي بعض شروح الهداية أن المروى عنهما رواية شاذة لما نقل محمد في المبسوط ان أبا يوسف قال لابي حنيفة اذا قلت في شئ أكرهه فما رأيك فيه قال التحريم فعلى هذا لا تفاوت عنده بين المكروه كراهة التحريم والتنزيه (قوله جعل المكروه تنزيها) ذكره للمقابلة توضيحا والمناسبة انما هي باعتبار القسم الثاني (قوله لكن يثاب تاركه الخ) فيه بحث لانه صرح فيما بعد بأن تارك الحرام والمكروه تحريما لا يثاب فكيف يكون تارك المكروه تنزيها مثابا على أنه يخالف قول المصنف والباقي لا يثاب عليه وان سيق على قول محمد رحمه الله لان تارك المكروه تنزيها لما جعل مثابا على قولهما كان مثابا على قوله بالطريق الاولى فالاوجه أن يقال بمعنى انه لا يستحق فاعله محذورا أصلا (قوله كحرمان الشفاعة) أى استحقاقه فلا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز أن يراد الحرمان المؤقت فلا يرد أن هذا الفاعل ليس فوق مرتكب الكبيرة في الحرام ولم يحرم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى (قوله ثم المراد بالواجب الخ) جواب عما يتوهم وروده من أن الفرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام وقد وجب ذكرها والمكروه تحريما داخل في الحرام وقد أفرده بالذكر

والجزاء الذى هو قوله فاعلم أن ما يأتى به المكلف ويمكن أن يدفع بأن الجزاء قوله الآتي فجعل الجواب الخ والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله فاعلم جملة معترضة بالفاء * واعلم فعلم المرء ينفعه * قال (بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) أقول فان قيل المكروه تحريما ليس محذورا فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند أهل السنة وقد قال عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان الشفاعة على فعله قلنا الشفاعة لا يلزم أن تكون للتخليص عن النار بل قد تكون لرفع الدرجة كما ذكره شراح الحديث ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان مؤقت لا مؤبد بأن تتأخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لا يرتكبه ولو سلم فاستحقاق حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه قال (ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا) أقول يريد تحقيق مراد المصنف لئلا يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن

رحمه الله جعل الفقه عبارة عن التصديق القطعي بالمسائل وأخرج عنه المسائل القياسية لكونها ظنية وادخل فيها جميع ما ظهر نزول الوحي بها وانعقاد الاجماع عليها وشرط في ذلك بأن يكون مقرونا بالملكة لئلا يصدق الفقيه على من عدا المجتهدين المستنبطين على ما قيل عليه المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار يوما فيوما فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما أكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف أخبار الآحاد ورد بأنه لا خلاف في ان كل واحد من أسماء العلوم

بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل وصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أى ايقاع على ماهو المعنى المصدرى وترك أى عدم فعل فتصير اثنى عشر والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التى تسمى صلاة والحالة التى تسمى صوما وصوم وذلك بماهو أثر صادر من المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت فى الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كف النفس لكان

(قوله بخلاف اطلاق الحرام الخ) فانه ليس بشائع وان جاز كما فى الوجه الخامس ولذا أفرده المصنف بالذكر (قوله مايشمل السنة والنفل) قيل فى جعل المندوب متناولا للسنة نبوة عن قوله والباقى لا يعاقب عليه لان ترك السنة المؤكدة يوجب اساءة وعدم اطلاق العقاب على هذا مع اطلاق الثواب على مايترتب على فعل النفل كما دل عليه قوله ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ليس بحسن والجواب أن المراد بالعقاب العقاب بالنار وتارك السنة المؤكدة لا يستحقه بل يستحق حرمان الشفاعة كما صرح به فى مباحث الاحكام فعلى هذا قوله ليس بحسن ليس بحسن (قوله بمعنى الحاصل) لا المعنى المصدرى والا كان للايقاع ايقاع ثم ذلك الحاصل أعم من أن يكون حاصلا من المصدر اللازم كما ذكره أو من المتعدى كضرب اليتيم وكسر الاناء القبيح ونحوهما (قوله وانما فسر الترك بعدم الفعل) قيل لكن فى جعله

الاقسام ستة وقد وجد ذكرها وان المكروه تحريما داخل فى الحرام وقد أفرده بالذكر وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو ماثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ماثبت بدليل قطعى وان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم يشهد به تتبع الكتب الفقهية بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما فى الوجه الخامس لكنه ليس بشائع ولهذا أفرده المصنف بالذكر والمراد بالمندوب مايشمل السنة والنفل فلهذا لم يذكرهما قال (والمراد بما يأتى به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر) أقول اعلم أن كثيرا من المصادر يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة القيام أو تحرك فحصل له هيئة الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدرى ويسمى تأثيرا كايقاع القيام والقعود وكاحداث الحركة فى ذات المحدث فانه تحرك ولا كايقاع الحركة فى جسم آخر حتى يكون تحريكا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة وذلك كالحالة التى يكون المتحرك مادام متوسطا بين المبتدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لما بين فى مباحث الحسن والقبح قال (والامور المذكورة من الواجب والحرام الخ) أقول هذا أيضا تحقيق لمراد المصنف لئلا يرد عليه أن الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره ان الاصل ان المشهور وذلك لكنه قد يطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم مباشرة الصلاة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن غفل عن كون الاطلاق بمعنى الحمل قال فى قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كل واحد من الواجب والحرام على عدم الفعل بل يقع صفة له واعلم أن معنى الواجب الذى يوصف به عدم الفعل مايستحق المتصف به تاركه العقوبة بالنار ومعنى الحرام الذى يوصف به عدم الفعل مايستحق المتصف به العقوبة بالنار واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه كف

امر كلى متزايد الافراد حينا بعد حين بتحقق الانظار وطرق الافكار وذلك لا ينافى الوحدة بتعين موضوعه الذى يبحث فيه عن اعراضه الذاتية ومسائله بكونها مما يتعلق بكيفية العمل وأما كونه اسما لعدد معين من العلم بالاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فهو مما لم يذهب اليه أحد (قوله لعدم الاجماع فى الخ) قيل عليه فلا اصدق التعريف على فقه الصحابة ورد بأن المراد من قوله التى انعقد الاجماع عليها الاجماع الذى تحقق انعقاده فعدم الاجماع فى زمنه عليه السلام لا يضر كما ان انتفاء بعض الاجماعات اللاحقة من زمان من بعده عليه السلام لا يضر فى صدق التعريف على فقه من علم كل ماظهر نزول الوحى به وانعقد الاجماع عليه وان انتفى العلم منه بالتى ينعقد الاجماع عليها بعده والظاهر ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة فى حصول

ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أى حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك فى الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك وباقى كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب

ترك الحرام والمكروه تحريما مما لا يثاب عليه ولا يعاقب لا صحة له الا اذا أريد عدم الفعل بلا قصد ولا وجه له (قوله فعل الواجب بعينه) قيل عليه لا يلزم من كون الترك بمعنى الكف كون ترك الحرام فعل الواجب الذى هو ما يأتى به المكلف بعينه ولو وجه بأن المعنى لكان ترك الحرام فعل الواجب اذ يكون الترك حينئذ واجبا مما يأتى به المكلف بعينه أو بان الاضافة فى فعل الواجب بيانية والمعنى لكان ترك الحرام الفعل الواجب واتيان فعل الواجب قلنا الاشبه أن فى الكف اعتبارين اعتبار انه كف عن فعل بحيث لا يكون هو مقصود الفعل فى نفسه بل مقصود الترك فعل آخر واعتبار انه فعل فى نفسه فهو بالاعتبار الاول مقصود بصيغة النهى عن الافعال مثل لا تزن وبالاعتبار الثانى مطلوب الفعل بصيغة الامر مثل كف عن الزنا وكونه طرف فعل المكلف بالاعتبار الاول وبهذا الاعتبار لا يكون اتيان فعل الواجب أصلا (قوله يستحق العقاب) بمعنى انه لو عوقب بذلك لكان ملائما لنظر الشارع ومجارى العقول والعادات لا انه حق لازم لانه ليس مذهبا ثم لا بد أن يقيد الاستحقاق بعدم الرخصة لان من ترك الصلاة مكرها لم يستحق العقاب مع ان الوجوب باق ولهذا يلزم القضاء وكذا الكلام فى فعل الحرام مكرها كاجراء كلمة الكفر على اللسان (قوله أو سهو من العبد) قيل هذا مبنى على أن الساهى والناسى يستحقان العقاب لكن لا يعاقبان للسهو والنسيان وهو ممنوع لانهم قالوا معنى قوله عليه السلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان رفع الاثم ولو سلم فالظاهر انه تعالى عفى بفضله أو بسهو العبد أو بنسيانه فالمناسب أن يقول بعفو من الله تعالى بفضله أو بسهو من العبد (قوله وباقى كلامه واضح) كيف يكون واضحا وقد أوضحه بعد حيث بين أن المراد بالجواز فى الوجه الرابع والخامس ماذا وان المراد بمعرفة ما لها وما عليها معرفة أحكامها اللهم الا أن يقال الوضوح أمر نسبى فيكون باقى كلامه واضحا بالنسبة الى ما تقدم لا يقتضى عدم احتياجه الى ايضاح (قوله الا ان فيه مباحث) قيل كان ما سبق بيانا للغرض المصنف نظرا الى الواقع وما ذكره ههنا دفع الاعتراضات التى أوردت على المصنف ولهذا خصه بالمباحث وان كان

النفس عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس عليه كما سيأتى قال (فان قلت اى حاجة الى اعتبار الفعل والترك) أقول يعنى ان تقليل الاقسام بقدر الامكان هو الاصل وقد أمكن الاقتصار ههنا على الستة بان يراد بالواجب أعم من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل فى الواجب ترك الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلاثة وفى المندوب ترك المكروه كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين وفى المباح تركه فيكون اثنين أيضا وفى الحرام ترك الواجب فيكون اثنين أيضا ويكون المجموع مع المكروه كراهة التحريم ستة أقسام وتعريف الجواب لو لم يعم بل اقتصر على الستة والمراد ان يدرج الوجوب فيما يثاب عليه لم يصح أن يقال الواجب يدخل فيما يثاب عليه على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه وهو عدم فعل الحرام كما سيأتى من استلزامه ان يكون لكل أحد فى كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يمتنع عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب يدخل فيما يثاب عليه كما قال المصنف فلا بد من التفصيل المذكور ليصح و يحصل المرام قال (الا ان فيه مباحث) أقول فان قيل ان أراد بالمباحث الاعتراض على المصنف فليس كذلك وان أراد بها تحقيقات ما أراد المصنف فلا

الفقاهة ورتبة الاجتهاد وانما هى شرط صحة الاجتهاد فى جزئيات المسائل ووجوب العمل بما ناله ولمن قلده لان من شروط صحة الاجتهاد عدم مخالفة الاجماع على ما مر (قوله لا المسائل القياسية للدور الخ) أنت تعلم ان الدور انما يلزم ان لو شرط العلم بالمسائل القياسية فى الاجتهاد وأما فى صيرورة الشخص فقيها مجتهدا فلا أصلا واعترض عليه أيضا بأنه لو لزم انما يكون فى أول القائسين وأما من بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور واقول بأنه لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور مردود لان الكلام فى حصول الفقاهة التى هى رتبة الاجتهاد فلا يكون فى هذه الحالة مجتهدا فلا يضره التقليد على ان مطلق العلم بالمسائل عن أدلتها يصيره فقيها وان أخرجه عن التقليد بل لا بد للفقاهة من الملكة

واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والإلكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه والثاني أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلت إن أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب مما يجوز لهما لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز قلت هذا الخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليهما والثالث أن ما يحرم عليهما في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع أن ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها

تحقيقات مثل ما سبق والحق أن هذا تفنن في أسلوب الشرح وإلا فلا فرق بين هذه المباحث وبين ما سبق في أنها تبين مراد المصنف بوجه لا يتجه عليه إشكال (قوله والثاني أن المراد الخ) إن قلت لم يرد به عدم منع الترك مع أنه أيضا مقابل للوجوب قلت لأن إطلاق الجواز عليه غير متعارف ولما ذكر المناسبة لأن الإمكان الخاص المصطلح كيفية نسبة الوجود الخارجي لا يقال لا تساوي في طرفي المندوب والمكروه مع أن الممكن الخاص ما يتساوى طرفاه ولعل الشارح لذلك قال على ما يناسب الإمكان الخاص لأنا نقول قد تقرر في موضعه أن الممكن الخاص الخارج عن القسمة ما لا يتعين أحد طرفيه لكن يتوافق أحكامه تساويهما وقد خالف البعض وبالجملة التساوي أمر زائد على مفهومه ثم إن قوله عدم منع الفعل والترك وعدم منع الفعل ليس بحسن لأن المراد بالجواز ما يشمل الطرفين لفعل المكلف لا ما هو وصفه ولا بد أن

فرق بينها وبين ما سبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها بالمباحث فلما سبق كان بيانا للغرض المصنف نظرا إلى الواقع وما ذكر ههنا دفع لاعتراضات أوردت على المصنف (قوله ونهي النفس كفها) جواب عن قوله وفي التنزيل قال (الثاني أن المراد بالجواز الخ) أقول هذا دفع لما قيل إنه استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي الخامس في مقابلة الحرمة فإن أراد به معنى الإمكان الخاص لم يستقم استعماله في الخامس لأنه ثمة متناول للواجب وهو ليس بممكن بالإمكان الخاص وإن أراد به معنى الإمكان العام لم يستقم استعماله في الرابع مقابلا للواجب لأنه شامل له أيضا وتقرير الدفع أن المراد به في الرابع معنى الإمكان الخاص وفي الخامس معنى الإمكان العام ووجه التخصيص أن الجواز لما كان بمعنى الإذن الشرعي تناول الوجوب دون الحرمة فإذا استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الإمكان الخاص دون العام وإلا لزم أن يطلق الجائز على الحرام وإذا استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على الإمكان العام لأن غاية ما لزم من ذلك أن يطلق الجائز على الواجب ولا فساد فيه لشيوع استعمال يشهد به التتبع قال (الثالث أن ما يحرم عليها في الوجه الخامس) أقول هذا جواب عما يقال إن قوله في الوجه الخامس يشمل جميع الأقسام فاسد لأن المكروه كراهة التحريم خارج عن الأقسام لأنه ليس بجائز وهو ظاهر ولا حرام قسمه وتقرير الجواب أنه داخل في الحرام لأن المراد به ثمة منع عن الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي أو ظني فيكون من قبيل إطلاق الخاص وإرادة العام لكن القرينة خفية كما لا يخفى قال (والرابع أن ليس المراد الخ) أقول لما استعمل المصنف ههنا المعرفة وقيدها بكونها عن دليل ورد عليه إشكالان الأول أن المراد بمعرفة ما لها وما عليها إنما تصورهما

وما حصلت بعد هذا وقبل المسائل القياسية عندهم مثل مسائل الفقه فكيف يصح إخراجها عنه وأجيب بأنها نتيجة الفقاهة وليس جزأ منها لكنها جعلت جزأ من الصناعة وأدخلت فيها لافتقار الناس إليها في أعمالهم وأفعالهم وقرنت مع المسائل المنصوصة والجمع عليها في سلك التدوين في الجامع تتميما للمصالح وتكميلا للمنافع والحق أن الفقه اسم للملكة بمعنى الاستعداد والتهيؤ للعلم بالاجتهاد بكل واحد واحد من أحكام الحوادث وهذا هو المعروف من معاني الفقه في الصدر الأول والقرون الفاضلة ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال في المسائل وصارت حقيقة عرفية فيها كما مر غير مرة وإطلاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الإدراك حتى يكون في الملكات أو المسائل إطلاقا اسم لا من لا دلالة له عليه كما مر (قوله فكيف أطلق العلم عليه) العلم القطعي إنما هو العلم

تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها فى نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذا حرام واليه أشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها فى نفس الامر بالوجدان كما فى العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وأراده ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن فى التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى الفقه

(وقيل الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام

يراد به فى الرابع عدم منع الوجود والعدم وفى الخامس عدم منع الوجود شرعا (قوله تصورهما) وكيف يكون المراد هذا وقد قيد المعرفة بكونها عن دليل (قوله فأحكام الوجدانيات الخ) جواب سؤال مقدر وهو أنه فسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل فلا يتناول الوجدانيات المدركة بالوجدان حتى يحتاج الى قوله عملا لاخراجها (قوله ثم لا يخفى ان اعتراضه الخ) الظاهر أن كلام الشارح فيما سبق نقل للمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف أحدهما دون الآخر اشارة الى أن الآخر ضعيف أيضا فقوله ههنا ثم لا يخفى الخ بيان وجه التزييف وان كان على معتقد المصنف لكن فيه بحث وهو ان اعتراضه على التعريف الثانى لا يرد ههنا اذ المانع هنالك من ارادة كل الاحكام كونها غير متناهية وغير داخلة تحت الضبط ولا مانع ههنا اذ يمكن ان تعرف كل نفس جميع ما لها وما عليها باى معنى يراد (قوله غير مستحسن فى التعريفات) قيل عدم الاستحسان انما يستقيم اذا اطلق لفظ محتمل لمعان ويراد واحد منها بلا قرينة معينة اما اذا اطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصل فى ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه

أو التصديق بثبوتهما وأيا ما كان فلا يصح تعريف الفقه لها لانه ليس عبارة عن تصور الصلاة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثانى ان المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل وجب الوجدانيات فلا يصح قوله ويراد عملا لئلا يخرج الوجدانيات أجاب الشارح عن الاول بأن الحصر ممنوع بل المراد التصديق بأحكامها من الوجوب ونحوه كالتصديق بأن الايمان واجب ونحو ذلك فى الاعتقاديات والتصديق بأن تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذائل والاخلاق الذميمة واجبة الوجدانيات والتصديق بأن الصلاة والصوم واجبان والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية وان كانت مذكورة فى الفقه ومستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبدئية فان تصور الموضوع من المبادى التصورية وعن الثانى بأنك قد عرفت ان المراد بما لها وما عليها فى الوجدانيات أحكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انه مما يدرك بالدليل والثالث بالوجدان انما هو أنفسهما كما فى العمليات فان أحكامهما تعرف بالدليل ووجودهما بالحس قال (ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى) أقول يريد بالاعتراض قول المصنف فيما يأتى ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المصنف كما لا يخفى على ذى بصر ينظر الى عبارة المصنف وان خفى على من قال المذكور ثمة ليس باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالنسبة والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فما وقع ثمة فى معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا أيضا باطل محض لانه ان أراد بالجواب جواب المصنف فقد عرفت بانه لم يجب عنه وان أراد به جواب الشارح عنه فلا وجه له أصلا لان الشارح لم يدع ههنا انتفاء الجواب عنه فى نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذى ذكرته ثمة جواب ههنا بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذى ذكرته على ذلك التعريف وارد على هذا أيضا فما وجه عدم ذكرها ههنا قال (مع ان اطلاق اللفظ على المعانى الخ) أقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة التعين واللفظ اذا احتمل معانى متعددة بلا

بمعنى الاذعان والتصديق الجازم المطابق الثابت وقد شاع وذاع استعماله فى معان اخر من الصفة القائمة بالنفس التى عرفها الفقهاء الحنفيون بما يتجلى به المذكور وهو النور العقلى والضياء المعنوى والاشراق القدسى الذى به انكشاف الاشياء وظهورها للنفس وهذا هو المعنى الحقيقى للعلم والحالة الادراكية التى تنبسط فى الاشياء الحاضرة عند النفس بهوياتها الجزئية أو بصورتها المنطبعة أو المخترعة وعلى نفس الصور ووقع اصطلاحات اخر فى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلى والوهمى والخيالى والحسى بتخصيصه بالبعض منها دون بعض وعلى ما ليس هو من جنس الادراك من العلوم المدونة والفنون المصنفة التى هى المسائل والقضايا وعلى الملكات ومنشأ هذا الاشتباه من

بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره بالعلم والحكم اما مأخوذ من الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية عمل أولا والعمل اما أن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث أو من الحس كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية (قوله يمكن أن يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر الى آخر أى نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية

كما فيما نحن بصدده وأنت خبير بان هذا يستلزم ان لا يعد استعمال اللفظ المشترك في التعريفات من غير قرينة تدل على احد معانيه قبيحا ولا يخفى قبحه (قوله وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات) فسر المصنف هذا بقوله أى يخرج التصورات ويبقى التصديقات ولا يخفى أن مجرد اضافة العلم الى الحكم لا يخرج التصورات لان النسبة التامة ربما يتعلق بها التصور كما تشكك فيها أو توهم فلا بد أن يخص العلم بالتصديق كما هو المتبادر من اضافته الى الحكم بواسطة الشيوع (قوله ككون الاجماع حجة) قيل هذه المسألة من علم الكلام فذكرها في علم الاصول كما يأتي بطريق المبدئية وتتميم الصناعة بما ليس منها الا انها من مسائله وقيل هذه المسألة مشتركة بين الاصوليين أصول الفقه والكلام والمغايرة بحسب جهة البحث (قوله وخرج أيضا علم الله تعالى) لو ترك لفظة أيضا لكان أولى لانه يتوهم ان العلوم الثلاثة خرجت بقيد العملية كالعلم بالاحكام الشرعية النظرية وان ظهر بالتأمل ان التشبيه في نفس الخروج مع قطع النظر عن القيد (قوله وكذا علم المقلد) لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية فصل علم المقلد من العلوم الثلاثة لخطارته والضمير في لانه يحتمل أن يعود الى كل واحد من العلوم الاربعة وأن يعود الى علم المقلد فقط اعتمادا على فهم السامع والاول أولى لكونه أشمل (قوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية) يمكن

تعيين المراد ولا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا وفي حكمه فلا يراد جميع المعاني اذ لا عموم له كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك بينهما والا يكون مشتركا معنويا أو في حكمه ولا واحدا بعينه اذ الغرض انتفاء القرينة المعينة ومن ذلك ما قيل ان الاعتراض مندفع لان عدم الاستحسان حيث يطلق لفظ محتمل لمعان ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما اذا أطلق وأريد به معنى واحد مشترك حاصلا في ضمن كل واحد من تلك المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد بما لها وما عليها ما يعرض الاقسام اثنى عشر من العوارض الشاملة الحاصلة في ضمن كل واحد من المحتملات الثلاث لما لها وما عليها وهي ما عدا الاول والرابع من المحتملات الخمسة فانظروا يا معشر الاحرار واعتبروا يا أولي الابصار قال (وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة) أقول فان قيل فعلى هذا يجب أن يكون كون الاجماع حجة مسألة من علم الكلام لا الاصول وقد ذكر في الثاني كما سيأتي ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكر فيه على سبيل المبدئية وتتميم الصناعة بما ليس منها الا انها من المسائل وسيأتي في أوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال (وهو ليس بمراد ههنا لانه علم الخ) أقول هذا المعنى مع وضوح فساده كما أفاده الشارح قد جوزه بل اختاره الفاضل

يمكن ان يراد بالحكم هنا اسناد أمر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فان أريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التى ليست بأحكام عن الحد أى يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن العالم حادث والنار محرقة وان أريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي أى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي أى خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

المصنف وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق وليس كذلك فيما نحن فيه قطعا ويقينا هذا (قوله أولا) مبنى على ما اختاره من

والمحققون

والمحققون على ان الثانى أيضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التى العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا أشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التى نصبت فى الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف فى تبيين فوائد القيود وتعسف فى تقرير مراد القوم

أن يحمل الحكم على ذلك ويجعل العلم عبارة عن المسائل أو الملكة والمعنى هو العلم المتعلق بالاحكام الشرعية (قوله تكرارا) اما الشرعية فلانفهامها من خطاب الله تعالى سواء أخذت بمعنى ماورد به الشرع أو بمعنى مايتوقف عليه اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان التعريف للاشاعرة وعندهم ماورد به الشرع فى قوة مايتوقف عليه اذ لامجال للعقل فى درك الاحكام وجعل المصنف بعض الاحكام التى ورد بها الشرع غير متوقفة عليه كوجوب الايمان ونحوه ينافى مذهبهم واما العملية فلانفهامها من تعلق الخطاب بافعال المكلفين فان المتعلق بها لايكون الا عمليا لاختصاص الافعال عرفا بالجوارح ويمكن أن يجاب عن لزوم استدراك قيد الشرعية بمنع كون ماورد به الشرع بمعنى مايتوقف على الشرع غاية الامر انه يلزمه بناء على رأيهم وذلك لايستلزم الاستدراك (قوله بل المراد النسبة التامة) المراد بها مايصح السكوت عليه فيندرج فيها النسب الانشائية ويخرج بقوله التى العلم بها تصديق (قوله عن التصديق بالقضايا الشرعية) ان قلت الظاهر أن يقول عن التصديق باحكام القضايا لان الظاهر ان المراد بالنسبة التامة الوقوع واللاوقوع اللذان هما جزآن آخران للقضية قلت فيحمل على حذف المضاف أو على اطلاق القضية على جزئها الآخر الذى تدور عليه وجودا وعدما نظيره قول صاحب المواقف المسئلة كل علم نظرى الخ (قوله ظاهرة على هذا التقدير الخ) قيل هذا اعتذار عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال به على التقدير الآخر وفيه نظر لان التعرض على التقديرين صريح فى غير قيد العملية والظاهر ان فائدة قيد العملية انما ذكرها على التقديرين فلا فرق فى الاشتغال فليس المراد ان فوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير ولذا لم يحتج المصنف فى بيانها الى التكلف بخلاف فوائدها

الشريف قدس سره فى حواشيه على شرح المختصر فليطالعه قال (والمحققون على ان الثانى أيضا ليس بمراد) أقول يعنى ان الحكم اذا حمل على المعنى الاصطلاحى يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار أما انفهام الاول فلان الشرعى ماورد به خطاب الشارع واما الثانى فلان التعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير معنى العملية والمصنف لما جوزه احتاج الى التعسف فى دفع التكرار فحمل الشرعى على المعنى الاخص وهو مايتوقف على خطاب الشارع والعملية على الاخص أيضا وهو رأى ضعيف الاول مابكيفية العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظرى أيضا والثانى مايختص بالجوارح وهو أيضا أخص منه لشموله فعل القلب أيضا ووجه كون الاول تعسفا ان التعريف للشافعية وهم لايفرقون بين ماورد به خطاب الشارع وبين مالايدرك لولا خطاب الشارع كما حقق فى موضعه ووجه كون الثانى تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبنى على كون الحكم المصطلح شاملا للنظرى وليس كذلك ان مثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح بخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير واما بالنظر الى الثانى فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ماسيأتى عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لما عرفت الآن وههنا كلام سيجىء فى موضعه ان شاء الله تعالى قال (وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير) أقول هذا اعتذار عن ترك المصنف التعرض لفوائد القيود على هذا

ان الفقه عبارة عن التصديقات القطعية بالمسائل والحق انه عبارة عن الملكة أو المسائل على مامر ثم الفقه انما يكون قطعيا اذا ثبت كل مسئلة من مسائله بالنص القطعى الثبوت والدلالة واجماع الصحابة الثابت بالتواتر نصا على حكم لم يسبق فيه خلاف ومسائل الفقه أكثرها مأخوذة من اخبار الآحاد والاجماعات الظنية والقياسات (قوله ونحوه) كالصرف والنحو وغيرهما من الفنون العربية وقد عرفت ان القطع انما يعتبر فى العلم بمعنى الاذعان الجازم (قوله ان الشارع لما اعتبر الخ) حيث قررها شريعة لمن يعمل بها من المجتهد ومن يقلده حيث يخرجون بالعمل بها عن عهدة الامتثال والائتمار بالاوامر الشرعية والانتهاء عن المناهى الالهية وقد انعقد الاجماع على العمل بها وتواترت الاخبار الواردة فى هذا المعنى فصار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على انها شريعة ثابتة من الله تعالى فبملاحظة هذه

فذهب الى ان المراد بالشرعى مايتوقف على الشرع ولايدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ماهو خطاب عما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ماهو خطاب عما لايتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبى عليه السلام لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب عما يتوقف أو لا يتوقف لان الحكم اذا فسر بالخطاب فقديم عندهم

على التقدير الآخر يدل عليه قوله واحتاج الى التكلف بناء الخ (قوله فذهب الى ان المراد بالشرعى الخ) سيجئ فى شرح قول المصنف وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا انه قال فى الحواشى اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعى مايتوقف على الشرع (قوله ولايدرك لولا خطاب الشارع) قيل هذا ليس بتفسير لماقبله حتى يرد عليه انه ليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ماقبله ويحتاج الى الجواب بان المراد مايتوقف ادراكه على خطاب الشارع بل بيان للقيد الآخر الذى يعتبر فى الشرعى بهذا التفسير الاخص وان المذهب هو ان الوجوب شرعى ثبوتا فى الكل وعلما فى البعض وبه ظهر ان المراد بالتوقف هو التوقف فى الثبوت والعلم ولذلك قال الشارح فيما سيأتى ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع وفيه نظر كما ستطلع عليه (قوله موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى الخ) سوق الكلام يقتضى أن يقال على وجوب الايمان فكانه محمول على حذف المضاف (قوله وكلامه) هذا مخالف لما فى شرح العقائد من الاستدلال على ثبوت الكلام

التقدير والاشتغال بها على التقدير الآخر قال (فذهب الى ان المراد بالشرعى مايتوقف على الشرع) أقول فان قيل لم يذهب المصنف الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف على الشرع وبينهما فرق كبير قلنا ماذكره الشارح هو معنى الشرعى فقط وماذكره المصنف هو معنى الحكم الشرعى ولهذا قال الشارح بعده والاحكام منها ماهو خطاب عما يتوقف الخ وان قيل كان حق العبارة حينئذ أن يقول الخطاب الموقوف على الشرع أو غير الموقوف عليه فلنا قول الشارح فيما سيأتى وانما قال الخطاب عما يتوقف الخ اعتذار عنه وان كان فيه كلام ستسمعه هنالك ان شاء الله تعالى قال (ولايدرك لولا خطاب الشارع الخ) أقول الظاهر انه عطف تفسير لماقبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ماقبله اللهم الا أن يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف ومالا يتوقف ادراكه أو يقال ماب فى قوله ولايدرك والمراد به ربالمذكور وفعل المكلف كما سيأتى توضيحه فى مقامه ان شاء الله تعالى فحينئذ لايبقى اشكال قال (لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان) أقول يعنى ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على الايمان بوجود البارى اما على الاول فلان المكلف مالم يعرف وجوده تعالى كيف يثبت عنده الوضع الالهى أو خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على الثانى فلان ثبوت غيره موقوف على دلالة المعجزة التى يظهرها الله تعالى فى نبوة النبى عليه السلام على وفق دعواه ليظهر صدق المتبع للشرع وذلك موقوف على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا أمورا اخرى عدها القوم مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان نفس الحدث أو جزئه أو شرطه لما تقرر فى موضعه ومنها امتناع تأثير غير قدرة الله وان دلالة المعجزة على صدق مدعى الرسالة تتوقف عليه لتعذر المعارضة ومنها اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى لتكون تصديقا فان الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح اقتصر على الاصول المعتنى لاستتباعها البواقى قال (وانما قال الخطاب عما يتوقف ولا يتوقف) أقول فيه بحث لان قدم الحكم انما ينافى توقف نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافى توقف ادراكه على

المثبتة تكون مسائل الفقه قطعية وان داخلها الظن فى طريقها وان لم يكن كل مجتهد مصيبا على ماهو الحق لان المراد من ثبوتها ثبوتها بتقرير الشارع اياها فى حق من يعمل بها لا ثبوتها عند الله تعالى فلا حاجة الى ماسيذكره المصنف رحمه الله بقوله واما عند (قوله انه يجب عليه العمل الخ) قيل عليه يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى قطعيا وان لم يعلم ثبوته فى الواقع وأنت تعلم أن الثابت القطعى مالا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وقد عرفت اندفاعه بما ذكرناه فان المراد من ثبوته ثبوته شريعة له لا ثبوته عند الله تعالى بدا أو هو مالا يناله الا المصيب من المجتهدين والذى ثبت باجتهاد المجتهد نفسه من غير سابقة تعيين من الله تعالى قبله قطعى الثبوت أيضا بمعنى انه حكم قرره الله سبحانه شريعة لمن يعمل به واعلم ان القول بقطعية

فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه

بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء صلوات الله عليهم أجمعين هذا (قوله فكيف يتوقف على الشرع) هذا مبني على أن يعتبر في الشرع توقفه على الشرع ثبوتا كما يعتبر توقفه عليه علما والا فعدم الحكم انما ينافي توقف نفسه على الشرع لا توقف ادراكه وفيه نظر لان المصنف اقتصر في تفسير الشرعية على قوله مالا يدرك لولا خطاب الشارع وقال بعد تعريف علم الاصول الحكم المذكور هنا ان أريد به خطاب الله وهو قديم فالمراد ثبوت علمنا به بالادلة (قوله ولقائل أن يمنع توقف الشرع الخ) ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع عليه فقول الشارح ولقائل ان يمنع الخ منع للدليل وقوله ولا مناف ابطال للمدعي وأجاب عنه الفاضل الشريف بما حاصله ان قوله كوجوب الايمان مثال للخطاب بما يتوقف على الشرع لا بما لا يتوقف عليه بعينه بل المثال له نفس الايمان وقوله ونحوه عطف على الايمان وتصديق النبي عليه السلام ولا شك ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على ثبوته لزم الدور وعلى هذا يكون المراد بما يتوقف أيضا نفس الصلاة والزكاة ونحوهما ولا شك في توقفهما على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع وجعل قوله ونحوه عطفا على وجوب الايمان أو وجوب التصديق فاعترض بما اعترض وفيه بحث لان المصنف مثل صريحا لما لا يتوقف على الشرع بوجوب الايمان حيث قال في حواشيه على التوضيح على ما ينقله الشارح في شرح قوله وبعضهم عرف الخ واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع على ان قول المصنف فيما سيأتي يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو قادح في حمل كلامه على ما ذكره الشريف فان وجوب الايمان ثبت بالخطاب بلا مرية فلو كان حمل الخطاب أولا على ما ثبت به ومثله بوجوب الايمان كيف يصح الاعتراض

الشرع بمعنى خطابه المطلوب كالقرآن والحديث فحينئذ يجوز توصيف الخطاب على الشرع بمعنى مالا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل قال (ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان الخ) أقول لما ادعى المصنف ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله لتوقف الشرع صرح الشارح أولا بمنع الدليل بقوله ولقائل أن يمنع الخ وأشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا مناف لتوقف وجوب الايمان الخ وأجاب عنه بعض بان الله تعالى لما بعث النبي عليه السلام الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ أحكامه اليهم قام النبي عليه السلام بالتبليغ فبلغ أحكاما منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام التي قام النبي عليه السلام بتبليغها هو المسمى شرعا ثم الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم استنبطوا أحكاما عملية وضموا الى العمليات من الاحكام التبليغية ودونوا المجموع في كتب هذه الاحكام المدونة هي المسائل الفقهية والعمل بها هو الفقه فظهر لك صحة ما ذكره المصنف من تنوع الاحكام الى شرعية تتوقف على الشرع وغير شرعية يتوقف الشرع عليها فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد عليه السلام يتوقف الشرع عليها لكونها اجزاء منه وسابقا بالوجود والشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من الاحكام التبليغية العملية والمستنبطة يتوقف على الشرع

الاحكام الشرعية مطلقا انما يأتي على مذهب الحنيفة ومن تابعهم من أهل الحق والتحقيق من ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين وأما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية كلها ظنية لا يمكن التمسك بها في القطعيات وصاحب المحصول منهم قد أيد هذا الرأي واستقصوبه واتخذه مذهبا لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية ويجيب عن الاشكال بأن الحكم مقطوع به والظن في طريقه (قوله أو يثبت الحكم الخ) قال السيد الشريف ولا مخلص الا ان يراد بالاحكام ما هو أعم مما هو حكم الله تعالى في نفس الامر أو في الظاهر بأن يصير مظنونه حكم الله تعالى ظاهرا طابق أولا فهو الذي نيط بظنه وأوصله وجوب اتباعه الى العلم بثبوته ومن ههنا ينحل الاشكال بأنا نقطع ببقاء ظنه وعدم جزم مزيل له وانكاره بهت فيستحيل تعلق العلم به لتنافيهما وذلك لان

على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما ثابته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع

ثابا بان الحكم المصطلح ماثبت بالخطاب لا هو (قوله ولا على العلم بوجوبهما) انما قال ولا على العلم بوجوبهما لان معنى التوقف على الشرع انه لا يدرك لولا خطاب الشارع على ما صرح به فالدليل المذكور على عدم شرعية وجوب الايمان والتصديق بهذا المعنى انما يتم لو توقف الشرع على ادراك وجوبهما (قوله وهو غير مفيد الخ) المفعول محذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

لتوقفه على التبليغية العملية أو الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية أو العملية اللذين مجموعهما الشرع وهو منتف اما أولا فلان تسمية الشرع بما ذكر اصطلاح جديد فان استقراء موارد الاستعمال يشهد بانه يستعمل في معان أربعة ليس ما ذكروا حدا منها الشارع وخطابه والدين والمشروع مطلقا سواء كان غير حكم كالاسباب والعلل والشروط أو حكما تبليغيا كان أو اجتهاديا كما هو المذكور في الكشف وغيره وأما ثانيا فلانه يقتضي ترادف الشرع ان تكون المسائل الكلامية بأجمعها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون بان ما يتوقف عليه الشرع انما هي الاحكام السبعة لا غير وأما ثالثا فلانه يقتضي توقف الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده ظاهر وأجاب عنه أيضا بعض الافاضل بان الخطاب بما يتوقف انما هو وجوب الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان والتصديق وهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهما الا على وجوبهما وهي ان الدور على ما قرره المصنف وأراد الشارح لا يدفع وثابت لا يرفع والشارح اعتبر أمرا زائدا عليه والتجأ في دفعه اليه وذلك أن ما لا يتوقف على الشرع على تقرير المصنف هو نفس الايمان بالله تعالى وتصديق النبي عليه السلام حيث قال أي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان فان وجوب الايمان مثال لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال لما لا يتوقف على الشرع ولا شك أن ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا على التصديق لزم الدور والشارح جعل قول المصنف كوجوب الايمان مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بأن الشرع موقوف على نفس الايمان والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور ومراد المصنف ليس ما ذكره لا يقال لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسمه أيضا نفس الصوم والصلاة والزكاة وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل أحكامها الا انا نقول تلك الافعال وأمثالها بما هو من الافعال الشرعية لا شك في توقفها على الشرع لانه المبين حقائقها وأركانها وشرائطها فمن أنكره فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل الجواب ان يقال ان حمل عبارة المصنف على ذلك يرده قوله الا انه يرد عليه ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فان وجوب الايمان انما يثبت بالخطاب بلا مرية فلو حمل الخطاب أولا على ما ثبت ومثله بوجوب الايمان كيف صح ثانيا الاعتراض عليه بأن الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور ولا يخفى على من له أدنى مسكة ان ما ذكره ههنا من طريق الدور هو مذكور في تلك المباحث الا تفرقة بينهما فظهر بطلان ما قيل لتدريج الخلاف الجواب انه أراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتأمل فانه الملهم للصواب واليه المرجع والمآب قال (وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع) أقول أي توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد

الظن الباقي يتعلق بالحكم قياسا الى نفس الامر والعلم المتعلق به مقيسا الى الظاهر قلت وهذا قريب مما ذكرنا جدا ولو وقفنا عليه أولا لاكتفينا به (قوله وعلم أصول الفقه) اضافة العلم الى أصول الفقه بمعنى العلم المخصوص من قبيل اضافة العام الى الخاص لقصد البيان ومزيد الايضاح كشجر الاراك وعلم المعاني والبيان لئلا يتوهم ان المراد منه المعنى الاضافي لقرب ذكره فيما سبق ورجوع الضمير بظاهره الى الفقه الذي في ضمنه وما يقال من ان اضافة العام الى الخاص قبيح انما هو اذا اشتهر كون المضاف اليه من افراد المضاف نحو انسان زيد (قوله يتوصل بها اليه الخ) راجع الى الفقه المذكور في ضمن قوله أصول الفقه الكتاب والسنة أو في ضمن قوله علم أصول الفقه فانه وان يكن له معنى على تقدير العلمية وبمنزلة الزاي من زيد الا ان فيه لمح

كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم ان قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا أريد

توقفه على وجوب الايمان والتصديق أو هو منزل منزلة اللازم وبالجملة تعلقه بقوله لتوقف وجوب الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم (قوله من ان لا وجوب الا بالسمع) أي لا ثبوت للوجوب الا بدليل سمعي فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء مالم يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولهذا ذكر الشارح السمع بدل الشرع والا فالمشهور أن لا وجوب الا بالشرع أي خطاب الشارع فلا يرد ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بأمر آخر (قوله أي المتوقف على الشرع) الظاهر ان ليس المراد بالشرعي ما يتوقف عليه بل ما يتناوله والمأخوذ منه يرشدك اليه لفظة ثم وان هذا البيان لا اختصاص له بأحد معنيي الشرعية وان فائدة العملية لم يبين على المعنى الاول للشرعية فليتأمل (قوله وفيه كلام سيجيء) أن الظاهر من الافعال أفعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى تعميم الافعال فيقال المراد بها ما يعم أفعال الجوارح والقلب فيتناول النظريات ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص بالجوارح (قوله اذ الحاصل من الدليل الخ) قيل فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم والمراد ان العلم به منه وأنت خبير بأن ما ذكر مبني على ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالمطلوب أو ما يلزم من العلم به ولو بوجه خاص العلم بالمطلوب والكلام في النسبة بطريق الحصول منه لا في

لزوم الدور وانما المفسد فيه توقفه على وجوبهما واللام في التوقف صلة للمضاف قال (كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع) أقول قيل ما ذهب اليه الاشعري من ان لا وجوب الا بالشرع ان أراد به ان ثبوت الوجوب بالشرع فهو غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم القائم بذاته جل ذكره لا بأمر آخر وان أراد به أن لا يعلم الوجوب الا بالشرع فهذا لا ينافي ما استثناه من توقف الشرع على وجوب الايمان وهو زيف صرف لانا نختار الشق الاول ونفسر الشرع بخطاب الشارع على ما سبق فان مذهب الشيخ أبي الحسن انه لا يجب على المكلف شيء مالم يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله السمع بدل الشرع وذلك القائل بنى ذلك الباطل على الباطل الاول المستبدع والفاسد السابق المستبع حتى اعترض الشيخ الاشعري بما هو عن شوب الحق بصري وكوفي بالاشهور للمذهب ولا عبور على مطلبه والحق ان غفل عن هذا القدر فتصديه على التصنيف ظلم وغدر قال (وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح) أقول أي كون التقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على المصطلح لخروجها عن الحكم بذلك المعنى الا اذا كان الحكم بذلك المعنى شاملا للنظري حتى تخصصه العملية وفي شموله له كلام سيجيء حيث يقول ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير وستسمع هناك انه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عم والا ففي الوضعي قال (اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه) أقول فيه بحث وهو ان الدليل قد ينسب اليه

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بأن الاجماع حجة وقوله من أدلتها أي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال

الاضافة وشبه الاستخدام وقيل عليه الدليل عند الفقهاء هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس دون المركب من القضايا ورد بأن اعتبار الصورة لا ينكره أحد من الفقهاء خصوصا الحنفية لا يخرج كلامهم من قواعد المعقول في تلخيص الفروع وتأسيس

بالحكم المطابق له وتقديم لايحصل من شئ ومعنى حصول العلم من الدليل انه بنظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر فى الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ لوجود المقتضى أو بعدمه لوجود النافى ليس من الفقه (قوله ولاشك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لايسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر نظرا وجه

النسبة المطلقة فالبحث خال عن التحصيل (قوله لم يحصل من النظر فى الدليل) أى بالذات بل بالواسطة والمتبادر من العبارة الحصول منه بالذات ولاشك فى خروج علم المقلد (قوله فلابد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط الخ) قيل اخراج علم الرسول عليه السلام بقيد الاستدلال أو الاستنباط انما يصح على رأى من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأى من جوزه فلا يخرج به فقط بل بملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده عليه السلام فى البعض وأنت خبير بأن هذا على تقدير أن يكون اجتهاده عليه السلام بطريق الحركة لكنه يجوز أن يكون حدسيا بطريق الدفعة وأما توقفه وتأخره عن الجواب فى بعض الاحيان فيحتمل أن يكون لاجل تحصيل المبادى لالترتيبها فان قلت مقتضى ماذكر أن من بلغ درجات الاجتهاد الى ان يحصل له بعض الاحكام بالحدس لايكون فقيها قلت بل هو فقيه لكن ذلك الحكم المخصوص ليس من الفقه (قوله فجزم بأنه مكرر) نوقش على المصنف بأن ازدياد القيد المذكور على تقدير كونه عن مكان كافة من وقد نص على الفرق بينهما فى الكشاف وهذه مناقشة واهية جدا لان عن يجيء مرادفا لمن كما فى قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وقوله سبحانه أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ودليل فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر بناتقبل منار بالعكس نحو فويل للقاسية قلوبهم من ذكر

العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العلم والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظرى والضرورى يقعان صفتين للعلم يعنى ان حصوله يحتاج الى نظر وكسب ولايحتاج اليهما و يقعان صفتين للمعلوم بمعنى أن حصوله به كذلك فعلم ضعف كل من الوجهين أما الاول فظاهر و أما الثانى فلان القدم لاينافى حصول العلم به من غيره فلو قال اذ الحاصل من الدليل لما تقرر به العلم لاغير تعين تعلق الجار بلا علم المذكور اذ لاضرورة فى المصير الى التقدير لم يرد شئ قال (ومعنى حصول العلم عن الدليل انه بنظر الخ) أقول هذا دفع لما يرد على قول المصنف وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المفتى دليلا له لكنه ليس من الادلة المخصوصة لانه لايخرجه لان علمه أيضا مستند الى تلك الادلة غايته أن يكون بالواسطة وتقرير الدفع ان المتبادر من العبارة أن يكون ابتداء حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به ومايستند اليه بواسطة أو وسائط لايكون داخلا فى العبارة قال (فلابد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه) أقول اخراج علم الرسول عليه السلام مطلقا بقيد الاستدلال انما يصح على رأى من لم يجوز له الاجتهاد وأما على رأى من جوزه فلا يخرج به فقط بل مع ملاحظة عموم الاحكام فان اجتهاده فى البعض فلا يصدق على علمه العلم بجميع الاحكام من أدلتها بالاستدلال قال (والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد الخ) أقول يعنى ان مراد ابن الحاجب من زيادة قيد الاستدلال مكرر لانه لم يقصد بها من أدلتها حتى لو اعترف ان قيد الاستدلال مفيد اخراج علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فبطل ماقيل انما ينسب التكرار الى الثانى لتأخره فى الذكر وان كان الاولى ان

ولاشك أنه مكرر

الاصول وان لم يلتفتوا الى مراعاتها فلنا والبحث عن موضوعاتها (قوله وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علمى الخلاف والجدل) عرف الاول بانه علم يقتدر به على حفظ الاحكام الفرعية المختلف فيما بين الائمة أو هدمها بتقرير الحجج الشرعية وتلخيصها وايراد الشبه وقوادح الادلة وتحرير الاجوبة وتوجيهها وذلك لانه لما كثر الخلاف فى الفقه المستنبط من الادلة الشرعية بين المجتهدين باختلاف مداركهم وانظارهم خلافا لابد من وقوعه واتسع فى الملة ذلك اتساعا عظيما وجرت مناظرات بين أرباب المذاهب المتمسكين بها الآخذين أحكامها فاحتاجوا الى أصول صحيحة وطرائق قويمة يحتج بها كل منهم على مذهبه الذى قلده واثبات رأيه الذى نحو فى كل باب

بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذلا معنى لذلك الا ان يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لوسلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما

الله باو يلنا قد كنا فى غفلة من هذا كما صرحوا به (قوله لوسلم) يعنى لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس وقد وجه الشارح الاشعار فى حواشى شرح المختصر بأن الحاصل بالادلة بطريق الضرورة يكون معها لا عنها ورده الفاضل الشريف بأن لا منافاة بين المعية زمانا والتأخر ذاتا ويمكن أن يدفع بأن المتبادر من التقدم والتأخر ومافى معناهما ماهو بالزمان فالمتبادر من قولنا حصول العلم عن الدليل تأخره عنه بالزمان ولو كان حصوله به بالضرورة لكان معه بالزمان لا عنه بالذات وهذا كاف فى الاشعار بالاستدلال هذا فان قلت هب ان كون قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع استدراكه اللازم على زعم المصنف لكن لا يدفع الاستدراك مطلقا لان ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فينبغى ان يكون قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة كما يوجبه تعريف ابن الحاجب قلت بعد تسليم خروج علم المقلد بمجرد قيد الاستدلال يخرج بقيد التفصيلية علم الخلافى كما أشار اليه الشارح سابقا والباقى ليرتبط به ذلك القيد على أن فى تقرير الشارح اشارة الى ان قوله بالاستدلال متعلق بالعلم المخصوص أعنى العلم الحاصل من أدلتها التفصيلية فلا استدراك لان اعتبار القيد بدون المقيد لا يجوز لا يقال فليجعل متعلقا بالعلم المطلق لانا نقول هذا طريق آخر وتعيين الطريق ليس من دأب المناظرين سيما اذا اشتمل

ينسب التكرار الى الاول حيث لم يفد فائدة خاصة بخلاف الثانى اذ أفاد ما أفاده الاول من الاحتراز عن علم المقلد والزيادة التى هى الاحتراز عن علم جبرائيل والنبى عليهما السلام فظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب ان قيد الاستدلال عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام يدفع الاستدراك اللازم على زعم المصنف وان ماذهب اليه المصنف من التكرار وهم محض فبطل أيضا ما قيل بناء للباطل على الباطل انه قد تبين بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لا يدفع الاستدراك لما بينا اذ ما أفاده قوله عن أدلتها التفصيلية قد أفاده قوله بالاستدلال مع الزيادة فبقى قوله عن أدلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة وتبين أيضا ان ماذهب اليه المصنف من قوله بالاستدلال على التكرار ليس توهما كما زعم المولى الشارح غاية مافى الباب انه ليس بتكرار محض حيث أفاد مع التكرار أمرا زائدا لكنها لا تنافى الاشتمال على التكرار الذى أثبته المصنف قال (فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال الخ) أقول هذا السؤال من قبل المصنف لما عرفت انه ساكت عليها بل هو ايراد على أمر ابتداء بأن قيد الاستدلال زائد قطعا لان قيد من أدلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه ينظر فى الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما أيضا وحاصل الجواب انا لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز أن يكون حصوله منه بطريق الحدس دون النظر ولوسلم أنه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان وذلك لان قوله من أدلتها التفصيلية لا بد من ذكره لاخراج الخلافى كما ذكره المصنف فدلالته على الاستدلال اما صريحة لتبادرها او التزام كما هو أصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم أن الحاصل من الادلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثانى ان لم يعتبر الالتزام فى التعريفات فهو التصريح بما علم التزاما لا بد منه فى صحة تحديده اظهارا وان اعتبر فهو للاهتمام ببيان

من أبواب الفقه فالخلافى اما مجيب يحفظ وضعا فرعيا أو سائل يهدم ذلك والجدل أعم منه فانه علم يتوصل به الى حفظ أى وضع وهدمه باستعمال الاقيسة المؤلفة من المشهورات والمسلمات وهو أحد أجزاء المنطق وله استمداد من علم المناظرة وطريقة البزدوى فيه تختص بالادلة الشرعية وطريقة العميدى تعم الشرعية والعقلية وزعم بعضهم أن الخلاف والجدل واحد وزاد المصنف قوله على وجه التحقيق احترازا عن هذين العلمين واعترض بأنا لا نسلم أن قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وانما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية الا أن الفقهاء لما أكثروا فيه من مسائل الفقه توهم أن له اختصاصا بالفقه وأجيب عنه بأنه اذا تكلم الخلافى

ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعرى فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ماليس كذلك فبقى فى الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فأخرجه بقوله (بالاقتضاء) أى الطلب وهو اماطلب الفعل جازما كالايجاب أوغير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم أوغير جازم كالكراهة (أوالتخيير) أى الاباحة

في علة الاجبار انه الصغر أوالبكارة على قواعد الخلاف فلاشك انه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبته على السوية لاينافى ذلك غايته ان التوصل بها اليه والى غيره يكون قريبا وردبان

أولدفع الوهم أوللبيان دون الاحتراز ومثله شائع فى التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعى المتعارف بين الاصوليين لاللحكم المأخوذ فى تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعى قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الشرعى انماهو رأى بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفح كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين

الطريق المختار على فائدة زيادة التوضيح وبالجملة التطويل غيرالاستدراك (قوله أولدفع الوهم) أى دفع وهم من يغفل عن هذا اللزوم ويظن ان مثل علم الرسول عليه السلام عن الادلة (قوله فنقول عرف بعض الاشاعرة) يعنى انهم لم يزيدوا قيد الاقتضاء او التخيير ولما اعترض عليه بعدم المنع زاد البعض الآخر من الاشاعرة هذا القيد فحصل الاتفاق من الفريقين بأن ماذكر تعريف الحكم الشرعى لاللحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فلاينافى هذا ماسبق من طعنه على المصنف فى زعمه أن كونه تعريفا للحكم الشرعى انماهو رأى بعض الاشاعرة ولاماسيأتى من انه لاخلاف لاحد من الاشاعرة فى أن هذا التعريف

الحدود واعتبار هذا القيد فيه (قوله دون الاحتراز) متعلق بالكل فزيف ماقيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما كونه للتصريح بماعلم التزاما فلان كون أحد القيدين تصريحا والآخر بالالتزام ان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة كل واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الابالالتزام وأما كونه لدفع الوهم فلان قوله عن أدلتها التفصيلية لم يوهم خلاف المقصود ولايكون قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان أوهم الخلاف فلافائدة فى ذكر الخروج الى مايزيل الوهم الناشئ عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال الذى يفيد فائدة مع الزيادة والخلو عن ايهام الخلاف وأما كونه للبيان فمثل ماذكر فى دفع الوهم من غير فرق ولايخفى على المتأمل فيماذكرنا من تحقيق الكلام تزييف ماحكينا من الخيالات والاوهام قال (المذكور فى كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى الخ) أقول فى العبارة مناقشة وهى أن المفهوم ههنا أن يكون هذا الاثبات والنفى المذكورين فى كتبهم وليس كذلك اذلم توجد هذه العبارة فى كتبهم المشهورة فالاحسن أن يقال المفهوم من المذكور فى كتب الشافعية ليلائم ماقال فى الصفحة الآتية ذكر فى بعض المختصرات الخ (قوله والمصنف ذهب الى أنه تعريف له) أى للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه (قوله وان الشرعى قيد زائد على الخطاب) حيث قال وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعى (قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعى انماهو رأى بعض الاشاعرة) حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعى بهذا وسيأتى تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى وبيان أن صاحب المنهاج أيضا قائل بأن التعريف للحكم الشرعى وتزييف وهم من زعم أنه عرف الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه قال (فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعى بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال الخ) أقول يعنى لم يزيدوا قيد الاقتضاء أو التخيير وسيجيء انه اعتراض عليه بعدم المنع فزيدا ولاشك أن الذين زادوهما أيضا من الاشاعرة فقد حصل الاتفاق منهم بأنه منهم وبأنه ليس تعريفا للحكم المأخوذ فى تعريف الفقه للحكم الشرعى ابتداء فلاينافى هذا ماسبق آنفا طعنه على المصنف فى زعمه أن كونه تعريفا للحكم الشرعى انماهو رأى بعض الاشاعرة ولاماسيأتى أن لاخلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى ومن عجز عن هذا التوجيه من صحة قوله فى يقول بالياء التحتانية على أن يكون فاعله المصنف ولم يردان مراده لو كان ذلك لقال فقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة تعريفا خاليا عن القيدين بل ذكر اسم الاشارة مشيرا الى التعريف المشتمل عليهما وهوههنا الكلام النفسى الازلى أن الضمير راجع الى مايقع به التخاطب لكن فيه ضعف لان الكلام النفسى لايقع به التخاطب اللهم الا أن يقال المراد أنه يقع بسبب افهامه التخاطب ومن ذهب الى أن

والخطاب

والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بأفعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة مافوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على أن لا حكم الا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولى الامر والسيد فخطابهم أيضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما

للحكم الشرعي (قوله وهو ههنا الكلام النفسي) نوقش فيه بأن الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا أن يراد أنه يقع بسبب افهامه التخاطب (قوله فسر الخطاب بالكلام الموجه الخ) أي الكلام اللفظي اذ الظاهر أن التوجيه للافهام أو قصد الافهام منه انما يتأتى في الملفوظ كما لا يخفى (قوله بفعل من أفعالهم) الاظهر أن يقول بفعل من أفعاله اذ ينبغي أن يراد من الافعال والمكلفين جنسهما بناء على ان الجمع المعرف باللام والمضاف اليهما قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد وذلك لان دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى حمل الافعال على الجنس كذلك يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه بقوله فيما بعد والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف لا يقال المراد بالخطاب ههنا هو الكلام النفسي على ما اعترف به ولا شك أن الكلام النفسي صفة واحدة فحينئذ تحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كان صفة واحدة حقيقة الا انه

الكلام لا يسمى في الازل خطابا يعني أن المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا تفسير الخطاب بأحد هذين المعنيين فان شيأ منهما لا يصدق على الكلام النفسي لا تصدق منه الافهام بل لا يتعلق قصد الافهام الا بالكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي لا يقال تعلق القصد ينافي القدم لانا نقول متعلق القصد ليس هو الكلام بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل من هو متهيئ لفهمه قلنا قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور المتهيئ له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك ما رتب الاب كتابا ليقرأه الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان الابن غير متهيئ لفهمه في ذلك الوقت قال (ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم) أقول خواص النبي عليه السلام كما تحتاج الى حمل الافعال على المعنى الجنسي فكذا تحتاج الى حمل المكلفين عليه كما أشار اليه تارة بقوله مما ليس بفعل المكلف وأخرى بقوله والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وكان الشارح انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول وأما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ عنه معنى الجمعية ويراد الجنس ويصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا أضيف الى معرف كذلك يراد به ذلك كما تقرر في موضعه فاندفع ما قاله الفاضل المحقق في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف لكان أحسن ليتناول ما لا يعم من أحكامه كخواص النبي عليه السلام تخص من جميع ما ذكر من الاول الى الآخر ان الحكم خطابه تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف وهذا ظاهر لمن له أدنى مسكة وان خفي على من قال انه يدل على أنه ذاهب الى أن ههنا خطابات متعددة يتعلق كل واحد منها بفعل من أفعالهم ثم قال لكنه مناف لما سبق من أن الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة أزلية

التكلم في علة الاجبار ليس من القواعد الخلافية بل التكلم فيها بطريق التمثيل ولا يخفى عليك أن الخلاف له اختصاص بالفقه كما عرفت ولو سلم فلا شك في اشتمال علم الخلاف والجدل على القواعد التي يتوصل بها الى الفقه سواء كان اشتماله على انها من قواعده أو بطريق التمثيل فيصدق على علمها أنه العلم بالقواعد التي يتوصل الخ ولذلك جمعهما المصنف في النقض وجعله مبنيا على اشتمالهما على تلك القواعد فينتقض التعريف فلابد من قيد يفيد اخراجهما فزاد قوله على وجه التحقيق من حققته اذا أثبته ولا ريب في أن العلم بهذه القواعد في هذين الفنين ليس على وجه يثبت هذه القواعد تلك المسائل بل على وجه يتوصل بها الى المحافظة أو المدافعة (قوله ما يكون احدى مقدمتي الدليل الخ) فالدليل على هذا قول مؤلف من قضايا يحصل منه لذاته قول آخر فان

فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال فى القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بأنه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى انه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد فينافى التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية

(وقد زاد البعض أو الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم أن الخطاب نوعان اما تكليفى وهو متعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعى وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب الصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء أو التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة فحينئذ الوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم أحدهما الآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما

متعدد باعتبار المتعلقات ويتعدد الخطاب حينئذ ويستقيم ما ذكره (قوله اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك) فيه ايماء الى أن عد الاباحة من الاحكام التكليفية باعتبار ما فيها من سلب التكليف فان نسبة الحكم الى التكليف لا تقتضى كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفى فعل المكلف فلا عدول عن المناسبة (قوله لان قيد الحيثية مراد الخ) اعترض عليه بانه لو لم يذكر التخيير لم تدخل الاباحة فى التعريف اذ ليس فيها تكليف وأجيب بأنه لا يلزم من اعتبار الحيثية أن يكون الخطاب تكليفا بما يتعلق هو به بل يجب أن يتعلق بفعل من يتعلق بفعله التكليف فى الجملة بقى فيه بحث وهو أن اعتبار الحيثية المذكورة يدفع النقض بمثل قوله تعالى خلقكم وما تعملون لكن لا يدفع النقض بالقصص المبينة لافعال المكلفين فان الحكمة فى تلك القصص التنبيه على وجوب التخلق بأخلاق السلف الصالحين والتجنب عما كان سببا لهلاك بعضهم من عدم اجتنابهم عما كلفهم الله باجتنابه قال الله تعالى لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الالباب ولا يخفى ان الاجتناب حينئذ يتعلق بهم من حيث انهم مكلفون اللهم الا أن يقال الخطاب المتعلق بأفعالهم من تلك الحيثية من الحكم المصطلح والعلم به داخل فى معنى الفقه كما سيصرح (قوله والمصنف أهمل الخ) أجيب عنه بأنه اكتفى فى الشرح بذكر السببية والشرطية على ارادة

قائمة بذات الله تعالى واذا لا خطاب سواء يتعلق بشئ من الافعال فالمتعلق بالافعال هو لا غير قال (اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك الخ) أقول هذا التقرير لا يخلو عن الاشارة الى حل ما يختلج فى الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول عن المناسبة اذ لا تكليف فيه أصلا حتى قال بعض الصواب ان يثلث القسمة فيقال الحكم اما تكليفى أو تخييرى أو وضعى وذلك لان نسبة حكم الى تكليف لا يقتضى كونه مبطلا به بل يجوز باعتبار سلب التكليف عن طرفى فعل المكلف كما تؤذن به العبارة نعم يرد الاشكال على الاستاذ ابى اسحق حيث جعل الاباحة تكليفا وان أجيب عنه أيضا فى موضعه قال (والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول) أقول يعنى أن الحكم حادث لانه متصف بالحادث وكل ما هو متصف بالحادث فهو حادث أما الصغرى فلكونه متصفا بالحصول بعد العدم وكل ما يتصف به فهو حادث اذ لا معنى للحدوث الا ذلك وأما الكبرى فلما تقرر فى علم الكلام أن القديم لا يتصف بالحادث فظهر أن الشارح أقام دليل الصغرى مقامها وترك الكبرى اكتفاء بتقررها فى الكلام قال (والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية) أقول يعنى ان كلا من السببية والشرطية كما انهما من الوضعيات بالاستبداد فكذا المانعية منها بالاستبداد ولا ينافى تلازمها مع الشرطية باعتبار فاذا كان لها استبداد مثلها كان

كان الفصول الآخر

فأجابت

فأجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث أمارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بأن أو هها لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من

التمثيل بعد التنبيه فى المتن بقوله ونحوهما على وجود قسم آخر وهذا كما أول به الشريف كلامه فى الانشاء العقلى على ما مر تقريره وأما الجواب بأن مانعية شئ شرطية ضده فى الحقيقة فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيأ ففيه أن التلازم بعد كون المانعية حكما وضعيا بالاستقلال لا يفيد ولذا لم يكتف المصنف فى المتن بذكر السببية والشرطية بل قال ونحوهما نعم يرد على الشارح أن كون الشئ ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فما وجه الاقتصار على المانعية (قوله بل المتصف بذلك هو التعلق) وقد يجاب أيضا بأن الحادث ظهوره وان قدم تعلقه أيضا (قوله والمعنى تعلق الحل بها) فيه مسامحة فان الحل أمر يحصل بعد تعلق الخطاب الذى هو الاحلال فكأنه بنى الكلام على اتحادهما بالذات فى المشهور كالايجاب والوجوب وقد أورد على هذا الجواب ان فيه تسليما من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذى هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء فلو أجاب بمنع قدم الخطاب بأن المراد ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتى (قوله لتقسيم المحدود) لا لتقسيم الحد وقد يجئ لتقسيم الحد والضابط أن الحد اذا اشتمل على أمر شامل فذا التقسيم المحدود كما يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر والا فلتقسيم الحد كما اذا قيل ما يتركب من جوهرين فصاعدا أو ما له طول وعرض وعمق وما نحن فيه من قبيل الاول (قوله وأجاب بعضهم بأنا لا نسلم الخ) فيه بحث وهو أن انفهام المعنى من اللفظ لا يتعلق بارادة اللافظ فلا نسلم امان يفهم الاقتضاء التضمنى من هذا اللفظ فى نفس الامر أولا

اللائق بمقام التفسير ان يصرح بها بما فيه واذا لم يصرح بها فيه اكتفى بما قال فى المتن فى جزء من الحكاية عن الغير ونحوها فقد أهمل فى التفسير ذكرها بلا خطاء فطل أولا ما قيل انه لم يفسر الخطاب الوضعى بأن هذا سبب لذلك أو شرط والمانعية فى حقيقة شرطية ضده فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيأ وثانيا ما قيل انه لم يهمل بل اكتفى بما سبق فى المتن من ذكره اجمالا بقوله ونحوهما نعم يرد على الشارح أن كون الشئ ركنا أو دليلا أو علامة من الوضعيات أيضا فما وجه الاقتصار على المانعية قال (فاجابت الاشاعرة عن الاول) أقول هذا الجواب ليس كما ينبغى لان فيه تسليما من الاشاعرة أن المراد بالحكم ههنا هو الحكم القديم وهو لا يناسب غرضهم الذى هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء والمنقسم تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره وأخرى الى غيرها ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولى من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسيأتى تحقيقه فى توجيه اعتراض المصنف ان شاء الله تعالى فلو اجاب ههنا بمنع قدم الخطاب بان يراد ما خوطب به كان مناسبا لما سيأتى ولم يرد شئ قال (وعن الثانى بأن أو ههنا لتقسيم المحدود) أقول يعنى أن ذكر أو فى الحد ان أدى الى تقسيمه فباطل لعدم حصول المقصود حينئذ وهو التعريف وان أدى الى تقسيم المحدود فجائز اذ لا اخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظ من ألفاظ الحد فهو تقسيم للمحدود والا فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما تركب من

مذكور افيه بهيئته فاستثنائى يتركب من مقدمة شرطية واستثنائية كقول المصنف كل ما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون ثابتا ولكنه دل عليه فهو ثابت والا فاقترانى فان كان كلا طرفيه حملية فحملى والا فشرطى وموضوع المطلوب يسمى أصغر وما هو فيه صغرى ومحموله أكبر وما هو فيه كبرى والمتكرر فيه الحد الاوسط وهو اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى فهو الشكل الاول أو محمولهما فالثانى أو موضوعهما فالثالث ونظير ذلك ما ذكره المصنف من قوله هذا الحكم ثابت الخ لا يقال الحكم الفقهى كالوجوب ليس بمطلوب فقهى اذ ليس موضوعه فعل المكلف ولا محموله حكما شرعيا الا انا نقول معنى قوله هذا الحكم ثابت فى قوة ان الحج مثلا واجب لانه يدل عليه الدليل الا أن المصنف

الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى أن الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا في الاقتضاء أو التخيير أي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما أولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما او يصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل

وعلى كلا التقديرين أحد الجزأين فاسد فتأمل (قوله ولزوم أحدهما للآخر في بعض الصور الخ) الخطاب التكليفي خمسة أقسام واللازم للوضع بعض منها وهو الوجوب والحرمة فقوله في بعض الصور ناظر الى قوله أحدهما لا الى اللزوم حتى يرد أن اللزوم لا يكون الا كليا فلا معنى لقوله في بعض الصور (قوله وأنت خبير بأنه الخ) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المصنف نقل ان بعضهم لم يزد فيه قيد الوضع بناء على أن الاحكام الوضعية داخلة في التعريف لان الاقتضاء أعم من التصريح ثم رد على هذه الطائفة بأن الحكم الوضعي كسببية الزنا لوجوب الجلد مثلا مفهوم والحكم التكليفي كوجوب الجلد مفهوم آخر وان لزم أحدهما للآخر في بعض الصور فان في ايجاب الجلد على الزنا حكمين مختلفين في الحقيقة والخطاب الذي تعلق بالجلد يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب الذي تعلق بالزنا وانه لا اقتضاء فيه أصلا نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى ولا بد لهم من زيادة قيد لانهم اعترفوا بكونه حكما وزعموا اندراجه في الحد بدونه وقد أبطل زعمهم قصدا وحينئذ يكون كلاما موجها لا يتجه عليه شئ مما ذكره الشارح انتهى ومحصوله أن كلام المصنف ههنا مع من ذهب الى أن الوضع حكم واندفع الاول وان الحكم الوضعي مباين للتكليفي وان كان لازما فاندفع الثاني (قوله ويجعل الخطاب التكليفي أعم منه) قيل اذا اعترض الاقتضاء الضمني وجعل التكليفي

جوهرين فصاعدا أوماله ابعاد ثلاثة يكون تقسيما للعدد قال (وأنت خبير بأنه لا توجيه لهذا الكلام الخ) أقول اعلم أن الاشاعرة في هذا المقام ثلاث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما وأدرجه فيه بجعل الاقتضاء أعم من الصريح والمصنف هو الذي ذكر الفرقة الاولى واختار مختارا الثالثة وردا الثانية بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما لان الاول ما يفهم منه تعلق شئ بشئ وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر أن تباين اللوازم ملزوم لتباين الملزومات مثلا في ايجاب الصلاة لدلوك الشمس بقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلاة وجعل الوقت سببا فالخطاب الذي تعلق باقامة الصلاة يصدق عليه أنه خطاب متعلق بفعل المكلف بالاقتضاء والخطاب المتعلق بالدلوك وانه لا اقتضاء فيه نظرا الى ما تعلق به نعم قد قارنه خطاب فيه اقتضاء وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى فان قيل قول المصنف ولزوم أحدهما الآخر في صورة الخ يعني لزوم الوضعي للتكليفي في صورة توجد فيها الدلالة على المتعلق لا يدل على اتحاد مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاخص مع الاعم يدل على انتفاء المباينة بينهما

عبر بتلك العبارة وما للعموم الذي يناسب الفن ولئلا يتوهم الشأن على اثبات أن الامر للوجوب وخبر الواحد والاجماع والعام المخصوص يوجب العلم وأراد بالقياس الدليل على الاطلاق على ما هو مصطلح أرباب المعقول لا خصوص القياس الفقهي المقابل للكتاب والسنة والاجماع لتلك النكتة لا لان الدال على ثبوت الحكم عنده هو ذلك وطريق التوصل بما صدقها الى صغرى سهلة الحصول مثلا فينتج المطلوب الفقهي وتحصيل تلك القضية يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام وبيان قيودهما المعتبرة في الكلية وثبوت الحكم العام (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد) هذا يوجب أن يكون القياس مشروطا بآخر فيتسلسل ولكن مراده عدم مخالفة الاجماع بدليل

كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له أوسببا أومانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بأن الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف أن هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المصنف اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه

شاملا للوضعي كانت القصص داخلة في تعريف الحكم لانها ذكرت في القرآن للاعتبار وكل قصة تتضمن أن يقال لا تفعلوا فعل هؤلاء لئلا تعاقبوا بعقابهم وافعلوا فعل هؤلاء فتثابوا كثوابهم وأجيب بأنها داخلة بهذا الاعتبار في الحدود أيضا فتأمل (قوله تسامح والمعنى أن المفهوم الخ) قيل ما ذكره ليس بتفسير للحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا للازمي الحكمين لبيان التباين ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح

اللازم هو الخارج المحمول فلما قد تقرر في موضعه أن اللازم قسمان محمول وغير محمول كلزوم الاضاءة لطلوع الشمس فظهر بما ذكرنا أمورا الاول أن كلام المصنف ههنا ليس مع الفرقة الاولى فاندفع به الاعتراض الاول الثاني الحكم الوضعي مباين للتكليفي فاندفع به الاعتراض الثالث أن المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي اذ قد عرفت سابقا كلا منهما بل بيانا للازمي الحكمين لبيان التباين بينهما ولذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح فظهر أنه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لم يحسن بل لم يجز فكيف أن يكون المعنى ذلك فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال (ذكر في بعض المختصرات أن الحكم الخ) أقول قد عرف صاحب المنهاج أولا بالتعريف المذكور ثم أورد اعتراضا عليه مع جوابه ثم بين دليله المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب أما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها وفيها بابان الاول في تعريفه الحكم خطاب الله تعالى الخ فذهب الشارح الى أن الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود يعني أنه ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل في ضمن قوله من تصور الاحكام أو قوله في الاحكام وظاهرها شرعية ويدل على ما ذكره أمورا الاول تصريح المحققين من شراحه أن المعرف هو الحكم الشرعي الثاني أن مراده لو كان المذكور في التعريف لما وسط بينهما بالامور الاجنبية الثالث أن سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها ينادي بأعلى الصوت أن المقصود من التعريف بيان المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا بيان قيد في التعريف فزيف ما قيل أولا لان بعض العلماء الشافعية لما عرف أصول الفقه في تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالا الخ والفقه بقوله العلم بالاحكام الشرعية الخ أورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى بداية البحث بتعريف الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فسياق كلامه دليل واضح على ان الحكم المأخوذ في تعريف الفقه عنده هو الحكم المعرف بالخطاب المذكور وقول المصنف لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه اذ هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه وهو من الاشاعرة فكلام المصنف حق لا دافع له ووجه دفعه ما ظاهر للمتأمل فليتأمل (قال المصنف اذا كان هذا تعريفا للحكم الخ) أقول يعني أن المصنف قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم أن هذا تعريف للحكم المأخوذ في تعريف

(وبعضهم قد عرف الحكم الشرعي بهذا) أي بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى

قوله حتى لو خالف اجماع المجتهدين سواء سبقه الخلاف أم لا سواء حصل من اجتهاد آراء أولا (قوله ولا يبعد ان يقال) اعترض عليه بانه بعيد لم يذهب اليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد وأجيب بانه لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه أحد أن يكون بعيدا فان أكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها مقبولة وبأن البعد لا ينازع المصنف فيه على ما يدل عليه قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الا ان بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من التأويل

فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار حقيقة اصطلاحية ولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية

قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى قائما بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة للمنفى لا يبعد أن يكون مخالفا لسائر الاجرية لا يقال الاعتراض ليس بمجرد البعد بل بكونه بعيدا لم يذهب اليه أحد لان المصنف انما يريد أن العبارة تحتمل هذا ولو بنوع بعد سواء ذهب اليه أحد أم لم يذهب (قوله فلهذا ذكر بعض العلماء) قيل عليه انما ذكروها لقابلتها الاجتهاد على ما صرحوا به فكيف يكون دليلا على كونها منها ولا يخفى عليك

واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى على تقدير أن يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعى اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من أن الشرع على هذا التقدير ماورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريد ان الحكم فى

وأنت خبير بأن بيان اللازمين على الوجه الذى ذكره المصنف لا يفيد تباين الملزومين قطعا ألا يرى أن قولك المفهوم من الانسان قابلية العلم والمفهوم من الحيوان ليس هذا ومن البين أنه لا يفيد تباين الانسان والحيوان فليتأمل (قوله ماورد به خطاب الشرع) قيل فالمآل الحكم الذى ورد به خطاب الشرع هو خطاب الله تعالى المتعلق الخ وهو غير صحيح لاقتضائه ورود الخطاب بالخطاب وأجيب بأن الخطاب المعتبر فى المحدود هو الخطاب اللفظى والحد هو الخطاب النفسى فلا اشكال فتأمل (قوله والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان) لان المراد بالافعال حينئذ ما يعم أفعال الجوارح والقلب لئلا يلزم استدراك قيد العملية فى تعريف الفقه وههنا بحث وهو أن المعنى المذكور للشرعى وان أخرج الحد من العموم لكن أدخله فى الخصوص لان الحكم الشرعى بالمعنى المذكور يتناول القصص المبينة لافعال المكلفين حيث لا اقتضاء ولا تخيير فى مفهومه اذ المراد بالحكم على هذا التقدير اسناد أمر الى آخر كما صرح به ولا يتناوله الحد فالتحقيق ان يقال المراد بالحكم الشرعى المصطلح المعرف بما ذكره وما ذكر ولا تعتبر المعانى اللغوية للاجزاء فى المعنى اللقبى فسواء أريد بالشرعى الموقوف على الشرع أو ماورد به خطاب الشارع لا يلزم عموم الحد ولا خصوصه فتأمل (قوله اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى)

الفقه عند بعض الاشاعرة وللحكم الشرعى عند البعض الآخر منهم اذا كان هذا تعريفا للحكم أى الحكم المصطلح فمعنى الشرعى فى تعريف الفقه ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه اذ لو حمل على معنى ماورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر بخطاب الله تعالى واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى الذى جعل ما فى التعريف مع وصفه جزءا له ماورد به خطاب الشارع لا ما يتوقف على الشرع لان المحدود الذى هو الحكم الشرعى يكون أخص من الحد الذى هو خطاب الله تعالى لتناول الحد مثل وجوب الايمان مع أن المحدود لا يتناوله حينئذ أى حين اذ قيد بالشرعى بمعنى الوقوف على الشرع لعدم توقف الايمان على الشرع كما سبق قال (فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر) أقول يعنى أن الحكم المذكور فى تعريف الفقه على تقدير أن يكون التعريف المذكور للحكم تعريف الحكم الشرعى اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق الخ لانه لو أريد ذلك لكان ذكر الشرعى فى تعريف الفقه مكررا لما سبق أن الشرعى فى قولهم الحكم الشرعى على تقدير أن يكون خطاب الله تعالى الخ تعريفا للحكم الشرعى ماورد به خطاب الشارع لئلا يكون الحد أعم من المحدود فاذا أريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعى بمعنى ماورد به خطاب الشارع مكررا بالضرورة لانفهامه من الحكم حينئذ اذ لا يمكن ان يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض أن التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعى فزيف ما قيل اذا كان الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعى داخلا فى مفهوم الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فهذا الشرعى داخل فى مفهومه بكونه بمعنى ماورد به خطاب الشارع وذا لا ينافى أن يكون الشرعية المذكورة فى تعريف الفقه صريحا بمعنى التوقف على الشرع فلا يلزم التكرار قال (والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب)

اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب

فيه بحث لانه يخرج الثابت بالاقتضاء حينئذ لانه انشائى لا يوجد فيه الحكم المفسر باسناد أمر الى آخر أى نسبته اليه ايجابا أو سلبا كما صرح به فيما سبق فليتأمل (قوله أعنى الحكم على المفعول الخ) امامن باب اطلاق اسم الجزء على الكل لان اسم المفعول يشتمل على معنى المصدر أو من باب اطلاق اسم

أقول مراد المصنف من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من ظاهر كلام المصنف أن يكون استعمال الفقهاء الحكم فيما يثبت بالخطاب بطريق المجاز وجهه بأن المراد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فى الثابت بالخطاب وان كان مجازا لغويا أى مجازا فى المفرد دون الاسناد فانه يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا أو عرفيا أو اصطلاحيا كما تقرر فى مباحث الحقيقة وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم أطلق على المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا أثر الفعل يترتب عليه كالمخلوق فانه أثر للخلق يترتب عليه قال (اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض) أقول حاصل الاعتراض الاول أن هذا تعريف للمباين لان الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه كلامه وصفة وهما متباينان بلامرية وحاصل الجواب الاول عنه منع المباينة نظرا الى الواقع والاستعمال وحاصل الثانى تسليمها نظرا الى الواقع ومنعها نظرا الى الاستعمال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيحه على مانقل عنه أن الحكم الذى هو خطاب الله تعالى أمر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام ان اعتبر منه جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر منه جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شئ واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان فى الموصوف الذى يقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك فى الامور الحقيقية والكلام ههنا فى الاعتبار به انتفاء صفة للفعل من المفعول ثم بالايجاب بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وأجيب بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول واعلم أن هذه نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين كانه قصد بها الرد على ابن سينا حيث أطلق القول فى الشفاء بان التأثير واحد بالذات مغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك وأمثال ذلك واحد بالذات مغاير بالاعتبار فليتأمل قال (الاول أن المقصود تعريف الحكم المصطلح) أقول اعلم أن الاشاعرة انما أوردوا فى كتبهم استمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادى التصورية ولهذا قال صاحب المنهاج ولا بد للاصولى من معرفة الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب وأما استمداده فمن الكلام والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق وأما الاحكام فالمراد تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها فى الاصول اذا قلنا الامر للوجوب وفى الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولاشك ان مايثبت أو ينفى انما هو من آثار الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعدما عرفوه بهذا التعريف ونقلوا عن المعتزلة الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة أجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل عنهم الشارح سابقا والظاهر أن مراد المصنف الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بأنهم بعدما ذكروا الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه

(يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح) بين الفقهاء (ماثبت بالخطاب لا هو) أى لا الخطاب فلا يكون ماذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج مايتعلق بفعل الصبى) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الاسلام والصلاة لا يصح وأما فى غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعى ثم أداء الولى حكم آخر مرتب على الاول لا عينه وسيجىء فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بأفعاله (فينبغى أن يقال بافعال العباد ويخرج منه ماثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا أن يقال) اعلم

كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا مما اورد فى كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به لقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى والايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه

الملزوم على اللازم لان الحكم نسبة مستلزمة للمنتسبين (قوله أريد بالخطاب ما خوطب به) كانه يقول ما خوطب به بخطاب الله تعالى المتعلق الخ وهذا مع كونه تكلفا لا يلائم ما سبق من اختيار كون الحكم قديما دفعا للاعتراض بأن الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكن هذا هو الوجه لان ذلك لا يلائم الغرض فان المعرف هو الحكم المأخوذ فى تعريف الفقه فينبغى أن يعرف ما هو المصطلح بين الفقهاء (قوله واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح) منع ذلك بالنظر الى الاصطلاح الواجب اعتباره فيما نحن فيه وان كان كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه قيل مآل هذا الجواب منع كون الحكم حقيقة عرفية فى المحكوم به فكان ينبغى أن يقدم على الجواب الاول المشتمل على تسليمه وأجيب بأنه لاحظ أن مبنى الاول على منع المباينة بحسب الواقع والاستعمال ومبنى الثانى على تسليمها بحسب الاستعمال بناء على التسامح (قوله الثالث أن الحكم الخ) حاصله كما نقل عن الشارح أن الحكم الذى ورد هو خطاب الله تعالى الخ وله تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام نحو الغير فاذا اعتبر الجانب الذى هو الفاعل يقال له ايجاب واذا اعتبر جانب المفعول وهو فعل المكلف يقال له وجوب فالحكم شئ واحد يعرض له تعلقان يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذلك أخرى فالايجاب والوجوب متحدان فى الموصوف الذى يقومان به وهذا معنى قوله متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار انتهى واعلم أن المراد بالخطاب ان كان نفس توجيه الكلام نحو الغير للافهام والايجاب بالمعنى المصدرى وهو جعله واجبا نفس قوله افعل أعنى المعنى المصدرى الذى هو نفس تكلمه بهذا الكلام وان جعل عبارة عما خوطب به فالايجاب مثلا هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه واعترض عليه بأن الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وبانه لا يبقى حينئذ فرق بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وأجيب عن الاول بان ذلك فى الامور الحقيقية والكلام ههنا فى الاعتبارية وعن الثانى بأن الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول (قوله وليس للفعل منه صفة الخ) هذا نفى لان يكون الوجوب صفة فعل المكلف لكن استدلاله عليه بقوله لتعلقه بالمعدوم يحيل

بالخطاب القديم كما اعترفوا به بالجواب عن اعتراض المعتزلة فحينئذ ظهر ضعف كل من الاجوبة الثلاثة المذكورة ههنا اما الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل ذلك وان صح ذلك بطل هذا وأما الثانى فلانه ان أراد أن اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة فيهما بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان أراد أنه ذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا وأما الثالث فلان فيه تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت أنه لا يناسب الغرض والاتحاد بالذات الذى ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان التعرض للحكم فى الاصول انما هو لكونه صفة لفعل المكلف ليناسب الغرض فعليه أن لا يكون حقيقة ولا ضير فيه اذ لا دخل له فى المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد الاتحاد بالذات وأيضا ان أراد بقوله وليس للفعل منه صفة لفعلها حقيقية كانت أو اعتبارية فلا نسلم ذلك لقوله فان القول ليس لمتعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم قلنا ذلك لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من

أى المصادر وقد تقع ظروفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله يخرج منه ما ثبت بالقياس أى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال (يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا الا أنه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أى من الجمع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة أفعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع انه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم

منه

منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في أصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى أن يقال المتعلق بافعال العباد وقد أجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف أولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا الحكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل

بحث لان الوجوب الذي هو لزوم الوجود بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف يكون صفة للمعدوم وليس صفة حقيقية حتى لا يقوم به (قوله وهما متحدان بالذات) قيل الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب وذلك ينافي الاتحاد وأجيب بجواز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ ما له ترتب احد الاعتبارين على الآخر (قوله بانه لا يصح في جواز بيعه) فيه تأمل لان المصنف لم يتعرض لعدم الصحة في جواز بيعه اللهم الا أن يكون التعرض له ان كان ذكره في الحواشي (قوله الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي الخ) فيه بحث لان وجوب أداء الحق من ماله مسبوق بثبوت الحق في ماله أو في ذمته ثم لا يخفى أن ثبوت الحق اذا كان في ماله أو في ذمته يكون وجوب الاداء أيضا عليه لكن الولي يؤدي عنه بطريق النيابة الشرعية لعجزه عن الاداء وفعل النائب اذا كان نائبا عن فعله فتعلق الخطاب في الحقيقة لا يكون الا بفعله وهو وان لم يكن مكلفا فعبد على انه لو سلم أن الخطاب المتعلق بفعل الصبي لا يدخل في الحكم التكليفي فلا مانع من أن يكون وضعيا اذ اتلاف الصبي سبب لوجوب الضمان فلا بد حينئذ من اقامة العباد مقام المكلفين لئلا يخرج مثله (قوله ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله الخ) فيه تسامح كما في عبارة المصنف اذ المراد بتعلق الحق بماله الخطاب المتعلق بجعل فعل الصبي سببا لوجوب الضمان مثلا وقد مر نظيره (قوله لان كون المأتي به الخ) فيه بحث لان معرفة العقل كون المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له انما تتصور بعد ورود الشرع فيكون حكما شرعيا ولو سلم انه ليس كذلك فنقول كون الصحة

البين أن الوجوب صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف وان أراد به أن ليس له صفة حقيقية سلمناه لكنه لا يفيد لان المقصود يتم بكونه صفة اعتبارية كما سبق قال (وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف) أقول يعني أن السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية وليس كذلك أما الاول فلانهم يصرحون بأن لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب الحق من ماله وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي (قوله ثم لا يخفى) أي بعد ما علم ان لا حكم لفعل الصبي شرعا علم أن ليس ههنا الا تعلق الحق بماله أو ذمته وظاهر أن شيأ منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل بتعلق الحق بالذمة أو المال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق الحق بهما تعلقه بالافعال في المال لان منشأ العلقة معنى عن معنى قوله ثم لا يخفى فاندفع به رد المصنف ثانيا بأن تعلق الحق بمال الصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر يترتب عليه وأما

أن المراد انه لا يبعد حمل التعريف على الوجه المذكور كل البعد فحينئذ يكون ذكرها الا من هذه الجهة وتصريحهم بانه انما هو لمقابلة الاجتهاد بالنظر الى الظاهر المتبادر (قوله ولا يقال الى الفقه) لان غير الفقيه المجتهد انما يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه أو العلم بها عن أدلتها فان العلم بأن الصلاة فريضة والزنا حرام ومسح ربع الرأس فرض والرعاف ناقض للوضوء وأمثال ذلك ان حصل من دليل فهو علم بالفقه بمعنى الصناعة المدونة والعالم بها فقيه بمعنى انه عالم بالصناعة وان حصل من غير دليل فهو تقليد وحكاية لمسائل الصناعة وصاحبه مقلد وليس التقليد بعلم ولا المقلد بعالم وانما علمه ان هذه المسائل كذا في كتب المذهب وأما التوصل الى العلم بجملة عن الاحكام المذكورة

كـكون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها

والفساد عبارة عما ذكر مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية فصحة الفعل عبارة عن كونه مسقطا للقضاء والفساد خلافه وصرح به ابن الحاجب فى المنتهى وهذا أمر شرعى بلا شبهة لا بابعد ورود أمر الشرع بالصلاة بالتيمم تحتاج فى معرفة انها مسقطة للقضاء أم لا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم والتيمم لفقدان الماء بسبب الحبس مثلا لما عرفت فى موضعه وبعضها مسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد مثلا وبالجملة جعل الآمدى فى الاحكام الصحة والفساد من الاحكام الوضعية وان خالفه ابن الحاجب فيتوقف الجواب على إبطال كونهما حكمين شرعيين (قوله ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة) قيل هما مما يعرفان بالحس فلا معنى لعدهما مما يعرف بالعقل وأجيب بانهما يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس ولك أن تقول المراد بالعقل غير الشرع فيتناول الحس ولو على سبيل المجاز (قوله ومعنى جواز البيع صحته) المراد بالصحة ههنا ترتب الاثر المطلوب قال القاضى فى شرح مختصر الاصول وأما فى المعاملات فترتب الاثر المطلوب منها عليها (قوله ان الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة) قيل لا نسلم ان معنى كون صلاته مندوبة ما ذكر بل معناه استحقاق

الثانى فالمصير يحهم أيضا بأن الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل المأتى به موافقا لما ورد به خطاب الشارع والفساد عبارة عن كونه مخالفا فظاهر أنهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة واذا لم تكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز البيع منها أيضا لان معنى جوازه صحته وأما معنى كون صلاته مندوبة فهو أن الولى مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها فيرجع أيضا الى فعل الولى فاندفع بعبارة هذا الوجه ورد المصنف أولا بأنه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وباشارته رده أيضا اذ كر وى كونها مندوبة أما الاول فظاهر وأما الثانى فلان الظاهر أن المراد بكون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له كونه كذلك بالنظر الى الامر بالفعل وذلك لا يصح فى حق الصبى اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف فى الوجه الاول ولعل هذا هو السر فى تأخير الشارح الجواب عن الرد أولا عن الجواب عن الرد ثانيا وههنا ابحاث الاول أن الآمدى صرح فى الاحكام بأن الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا تكون من الاحكام الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب بانها أمور عقلية لان الصحة اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة أمر الشارع والبطلان والفساد نقيضها قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا فى المطلق ومع ذلك ليس بمستقيم كما أشار اليه المحقق لا بابعد ورود أمر الشرع بالتيمم بالصلاة تحتاج فى معرفة كونها صحيحة أو غير صحيحة بمعنى كونها مسقطة للقضاء أولا الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلاة المتيمم المقيم وفاقد الطهورين والمربوط والاعمى المتحرى الذى تحرى له بصيران فى اناءين طاهر ونجس فاختلف تحريهما والبصير المتغير تحريه فيهما و بعضها يسقط كصلاة المتيمم المسافر والعاجز عن استعمال الماء للبرد ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثانى أن فيما ذكره خلط الاصطلاح فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين وأما مذهب الفقهاء من الشافعية فهى أن الصحة كون الفعل مسقطا للقضاء والفساد بخلافه وصرح به فى كتبهم وقد عرفت أن الثانى شرعى وان لم يكن الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة انهما أيضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما حسيان يعرفان بالحس ويمكن أن يدفع بأنهما أيضا يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع أن الصحة والفساد فى العبادات غيرهما فى المعاملات اذ هما فى الاولى ما قد عرفت على الخلاف وفى الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منهما عليهما وعدمه فلا يصح قوله ومعنى

بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا أن يقال يعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا واعتبروا لانهما من أفعال القلب

أو لتهامع ملكة الاستنباط هو الفقه بمعنى الملكة الفاضلة والاجتهاد والعالم هو الفقيه المجتهد (قوله هذا الذى ذكرناه) اشارة الى قوله اعلم ان كل دليل الخ وقوله فالقضية المذكورة (قوله اذا عرف أنواع الحكم) وهى الفرضية والوجوب والسنية والندب والحرمة وكراهة التحريم والتنزيه والاباحة فالدليل القطعى الثبوت والدلالة يثبت به الفرضية والحرمة والظنى الثبوت

لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة

الثواب بالفعل لا العقاب بالترك وتحريض الولى امر خارج عنه وقد يجاب بان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع وما يقتضيه مقصود التكليف فهو أهل لفهم خطاب الولى ثم الندب كما يثبت بأمر الشارع يثبت بأمر الولى وغيره ممن أوجب الشارع طاعته فكون صلاته مندوبة لا يقتضى كونه مأمورا به من قبل الشرع بل يجوز أن يكون بأمر الولى المأمور من قبل الشرع ابتداء فكأنه قال ومعنى كون صلاته مندوبة كونها مندوبة من قبل الولى لا الشارع ابتداء ولا يكون من الاحكام الشرعية وفيه تأمل (قوله غير متناول للحكم الثابت بالقياس) فيه أن المراد بالخطاب فى زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف ينقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل (قوله مظهر للحكم) أى فى الواقع أو بحسب زعم المجتهد فلا يرد عليه أنه مبنى على كون كل مجتهد مصيبا (قوله والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى) قيل عليه ان أراد خطابه الازلى فالقرآن أيضا كاشف عن ذلك فلا وجه لتخصيص السؤال بهما وان أراد خطابه اللفظى فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب

جواز البيع صحته لانه مبنى على الاتحاد كما عرفت فى تقريره الخامس ان الصبي يثاب على صلاته ولا يعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا حاجة للتوجيه السادس ان التوجيه الذى ذكره مما لا يدل عليه كون صلاته مندوبة باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنهما موقوف على مقدمتين الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بأمر الشارع كذلك يثبتان بأمر غيره كاولى الامر والمولى ممن أوجب الشارع طاعته الثانى ان الصبي المميز وان لم يكن أهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الآمدى ان الصبي المميز وان كان يفهم بلا فهمه غير المميز غير انه أيضا غير قائم على كمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا العباده ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه أهل لفهم خطاب الولى كما قال فيه أيضا ان الامر بصلاة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولى لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع وذلك لانه يعرف الولى ويفهم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم الى هذا كلامه واذا عرفت المقدمتين عرفت أن كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله مندوبا لا يقتضى شئ منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز كل منهما بأمر الولى المأمور به من قبل الشارع فكأنه قال ومعنى كون صلاته مندوبة من قبل الولى لا الشارع فلا يكون من الاحكام الشرعية فاندفع الاشكال فان قيل الامر حقيقة فى الوجوب كما تقرر فينبغى أن يجب على الولى يأمر الصبي بالصلاة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي الصلاة بمقتضى أمر الواجب الطاعة بالشرع قلنا الامر حقيقة فى الندب أيضا عند الشافعية كما سيأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال عليه قال (الثالث أن التعريف غير متناول للحكم الثابت) أقول فى كل من السؤال والجواب بحث أما الاول فلانه ساقط من أصله لان المراد بالخطاب على ما زعم المصنف ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب فكيف النقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا أن يقال انه كلام على التنزل وأما الثانى فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا أن يقال كونه مظهر الحكم أعم من أن يكون بحسب الواقع أو ظن مجتهد قال (والجواب أن كلا منهما كاشف على خطاب الله تعالى) اقول فيه بحث لانه ان أراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلى

القطعى الدلالة وعكسه يثبت به الوجوب وكراهة التحريم والظنى الدلالة يثبت به السنة والندب وكراهة التنزيه على تفاوت فى الثبوت والدلالة (قوله بالمحكوم به الخ) المراد بالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب وبالمحكوم عليه المخاطب به كما يقال حكم القاضى على زيد بكذا فالمكلف محكوم عليه وفعل المكلف به محكوم به لا طرفا الحكم على ما هو مصطلح أرباب المعقول فالصلاة محكوم عليه والوجوب محكوم به (قوله عن الادلة الشرعية) والاحكام الفرعية جعلها أو جعل نوع منها أو عرض ذاتى لها أو مركب من موضوع العلم وعرضه الذاتى أو نوع منه وعرضه الذاتى موضوع المسئلة واثبات عوارضه الذاتية بالدليل أو التنبيه من حيث هى عوارض ذاتية له ومنسوبة اليه ويكون مرجع البيان ومحط

الاحكام الرابع أنه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل مايعم القلب والجوارح وبالعمل مايخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا والافادة خروج مالا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على مامر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لا انا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية

الازلى كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عد الثلاثة أصولا مطلقة والقياس أصلا من وجه دون آخر (قوله فيدخل فى الاقتضاء الضمنى) هذا على رأى من عمم الاقتضاء والتخيير لادراج الحكم الوضعى وأما على رأى من حملها على الصريح وزاد قيد او الوضع لادراجه فالذى يمكن له ادراج كون الامور المذكورة حججا فى الوضعى فان الشارع جعل كلا من السنة والاجماع والقياس حجة على الاحكام فكونه حجة بوضع الشارع (قوله لا انا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية) أجيب عنه بان المراد بالعمل فى قوله وجوب العمل بمقتضاها اما وجوب الاستدلال بها او الاقتضاء بموجبها أو وجوب الامتثال بها او الفعل بموجبها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا تقتضى العمل بالجوارح البتة فيخرج حينئذ بقيد العملية لان المراد بها ما يتعلق بفعل الجوارح خاصة وبهذا ظهر ان التقييد بالعملية يخرج وجوب العمل بمقتضى الثلاثة ولا يختص باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس كما دل عليه قوله ويمكن أن يقال الخ على أن الظاهر أن جواز الاجماع صحته كما فى جواز البيع وقد سبق منه أن الصحة ليست حكما شرعيا فكيف قال ههنا هو حكم شرعى وبالجملة الحكم الشرعى من معانى الجواز هو الاباحة ولا يصح فى الاجماع فلو قال

ولا وجه لتخصيص السؤال بهما لان القران أيضا كاشف عن الخطاب الازلى وان أريد به الخطاب اللفظى فلا نسلم أن كلا منهما كاشف عنه فالحق أن السؤال غير وارد فيما يثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلى كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة واجماع الامة الكواشف عن ذلك الخطاب ولهذا عدت الثلاثة أصولا مطلقة وهو أصل من وجه دون وجه كما سيأتى ان شاء الله تعالى قال (ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه الخ) أقول يعنى أن المصنف قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية زائد البتة لان فائدته لما سبق لا بالخروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثانى عن تعريف الحكم بقيد الاقتضاء أو التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعى فان عمم الاقتضاء له لم يخرج مثل ذلك عنه بذلك القيد لتناوله له أيضا والا فيدخل بقيد الوضع قال (لا انا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية) أقول فيه بحث لان عدم خروجه به انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل الجوارح فكانه بنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل بمقتضاها وظاهر أن ليس العمل ههنا بمعنى العملية فى تعريف الفقه لانه اما بمعنى وجوب الاستدلال بها والاتيان بموجبها او اما بمعنى وجوب الامتثال والفعل بموجبها أعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة

البحث هو المحمول دون الموضوع (قوله فموضوع هذا العلم) موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى المحمول بالمواطأة الذى يلحق الشئ لذاته كالتفكر للانسان وربما يقال له العرض الاولى أو لمساويه سواء كان جزأ منه كالمدرك للامر التعجب أو خارجا عنه كالضاحك بواسطة أنه متعجب فان نسبة المساواة وغيرها من النسب انما هى للمفهومات ولاشك أن مفهوم المتعجب والمدرك ليس معروضا حقيقيا للضاحك والمتعجب لانتفاء مناط الصدق ومصداق الحمل وهو قيام مبدا المشتق بما فى الموضوع أجيب بأن الامر المساوى من حيث مفهومه عرض ذاتى ومن حيث أنه مأخوذ مع طبيعة الموضوع ومتحد معها ولو بالعرض معروض لعرض ذاتى آخر قائم بالمعروض

ويلزم أن يكون العلم به من الفقه ويمكن أن يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي (قوله والشرعية مالايدرك لولا خطاب الشارع) بنفس الحكم أو بأصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير أن يكون حكما والعالم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان المقدر ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ماورد به خطاب الشرع في قوله مالايدرك لولا خطاب الشرع اذ لامجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على مازعم المصنف لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرع تكرارا البتة أى نفسير فسر (قوله فيدخل) يريد أن تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أى وجوبهما أو ندبهما وقبح البخل والتكبر أى حرمتهما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لانها أحكام لاتدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لامن علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا

مثل وجوب الاجماع لكان أولى (قوله وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا) أو حمله على التصريح بما علم التزاما كما حمل الشارح الاستدلال في تعريف ابن الحاجب عليه لايقول عنه المصنف ولذا جزم باستدراك قيد الاستدلال وألزمه الشارح ههنا بلزوم استدراك قيد الشرعي على مذهب الاشاعرة مطلقا فتأمل (قوله والامور المذكورة اخلاق الخ) قد يجاب عنه بأن تلك الامور كما تطلق على الملكات تطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح وهي التي حكم المصنف ببطلان طرد التعريف بالنظر اليها وردبات الخطابات المتعلقة بتلك الآثار من الاحكام العملية والعلم بها داخل في مسمى الفقه فلاضير حينئذ في دخولها في تعريفه بل يجب وأنت خبير بأن دخول العلم بكل من تلك الآثار في مسمى الفقه محل نظر فليتدبر (قوله وقد صرح فيما سبق بأنه يراد عملا الخ) قد يعتذر عن هذه المخالفة بأن الاحكام العملية يراد بها ماليست باعتقادية كلامية عرفا فيتناول الخلقية بخلاف قولك عملا فان الاصطلاح ماجرى في

لايقتضي العمل بالجوارح البتة وذلك ظاهر وأما قوله ويمكن أن يقال يعني في جواب قوله ولقائل أن يقول رد عليه ان العملية حينئذ ان كانت بمعنى مايتعلق بفعل الجوارح فلاوجه لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج وجوب العمل أيضا بمقتضى الثلاثة لما عرفت آنفا وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد اخراج ماذكر لانه مندرج فيه كما لايخفى وعند الاشاعرة ماورد به خطاب الشارع الخ هذا رد لكلام المصنف وتقريره ان مافي المبارتين عبارة عن حكم العقل وقد تقرر عندهم أن لاحكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فيكون قولنا ماورد به خطاب الشارع ومالايدرك لولا خطاب الشارع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على مازعم المصنف لا للحكم الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء فسر بما ورد به خطاب الشارع أو بما لايدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل فيما ذكرناه من غفل عن هذا فهو أكثر من هدى قال (وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام) أقول يمكن دفعه بأن ماذكر من التواضع والجود ونحوهما وكذا أضدادها كما يستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية كذلك يطلق على آثارها التابعة لها من أفعال الجوارح فحيث حكم في الاول بأن الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية أراد بها تلك الملكات والاخلاق بقرينة قوله تارة أى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية أخرى كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك وههنا أراد بها آثار تلك الامور بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لايكون من الفقه بل

(والشرعية مالايدرك لولا خطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم أو واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لايدرك الحكم في المقيس (فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لايكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لايعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل في حد الفقه المصطلح ماليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري

على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات أى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكأنه نسى ما ذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يراد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلم المقلدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا ذكروا قيد الاكتساب أو الاستدلال قال الامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لا يسمى فقها يعنى أنه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى أنه لو لم يحترز عنه لزم أن يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما يوهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على أن الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك محلا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام) اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف أو الاكثر كالثلثين

ذلك على ما ذكروا يريد به جهة المباشرة فخرج الاخلاق اذ هى ملكات لا مباشرة فيها وأنت خبير بأن حمل العمليات على ما يتناول الخلقية ينافى قوله سابقا ومن العمليات علم الفقه هذا واعترض على قول المصنف حسن بعض الافعال أو قبحها الخ بأنه ان أراد ببعض الافعال فعل الجوارح لا يصح قوله بل هو علم الاخلاق وان أراد أعم لا يستقيم قوله والثانى هو الفقه والجواب اختيار الثانى فان معنى العموم عدم التقييد لا التقييد بالعدم ليتناول قوله والثانى هو الفقه فتأمل (قوله على ما صرح به فى قيد العملية) دفع لما يتوهم من أن فيما ذكره اخراج الكلام عن ظاهره بلا دليل وحاصل الدفع ان الدليل تصريح الامام به حيث قال انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع أن

هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق الباطنية ليست باعمال قال (المصطلح بين الشافعية الخ) أقول قال الامام فى المحصول انما قلنا لا يعلم كونها من الدين ضرورة احترازا عن العلم بوجوب الصلاة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى فقها وظاهر عبارته مشعر بان ذلك القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم بما ذكر فقها ولذا اعترض عليها المصنف لكن الشارح أخرجها عن الظاهر بأن معنى لا يسمى فقها لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه فى اصطلاحهم بقرينة ما صرح به فى قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس وخبر الواحد حجة فان كل ذلك أحكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه ثم الدليل على كون اصطلاحهم هذا ما ذكره الامام الغزالى فى الوسيط والامام الرازى فى المحصول والقاضى البيضاوى فى الغاية القصوى والعلامة الشيرازى ومن تبعهم فى شرح مختصر ابن الحاجب وشراح المنهاج بأسرهم ان قولنا المكتسب من أدلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم والحج والزكاة وما اشتهر كونه بالضرورة ومرادهم بالاشتهار ما شتهر فى زمن المجتهدين لان كلا من الضرورة والاستدلال انما هو بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار فى غير زمانهم فمن لم يدرك ما ذكرنا حتى شنع على الشارح ومن قصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالغباوة والغواية والحرمان بالمرة عن الدراية والرواية قال (بأن المراد بالاحكام اما الكل وهو ظاهر) أقول قيل ههنا قسم آخر محتمل وهو ان يراد بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشرة والمائة مثلا

(ولا يراد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فأقول هذا القيد ضائع لا نا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد من الاحكام ليس بعض الاحكام وان قل وان الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة أو لم يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعالم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل

مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاضرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لاتكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابطة تجمعها الا اختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لا أدرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر أنه لا يصح أن يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم أن يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل أشار اليه بلفظ ثم أى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو أن من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو

العلم بها ليس من الفقه ولم يقل ليس فقيها (قوله ولا كليا تفصيليا) بان يعلم أن كل فرد من أفراد هذا النوع من الحوادث حكمه الوجوب وكل فرد من افراد النوع الفلانى حكمه الندب وعلى هذا وأما لاحاطة كليا اجماليا فليس بمعتبر فيما نحن فيه لان المعتبر فى الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل فى تعريفه من أدلتها التفصيلية (قوله والجهل بكمية الكل) أى الجهل بها على الوجه الذى ههنا وهو أن لا يكون الكل داخلا تحت الضبط فلا يرد أن كمية الكل قد تكون مجهولة وبعض الكسور معلوما كما فى مقدار حنطة جعل قسمين بالتخمين فانا وان كنا لا نعلم مقدار الكل وان هذا نصفه بالتعيين لكنا قد نعلم جزما ان هذا القسم أكثر وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فالقياس مع الفارق على أن الحمل على البعض ولو بكونه أكثر مما لا مساغ له اذ لا دليل هناك على عهد

وهو باطل لانه مندرج فى القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق اذ الاطلاق ليس بقيد هنالك قال (فلا يعلم أحكامها جزئيا فجزئيا الخ) أقول أى لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بأنه الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك لانها وان تناهت فى نفسها كما سبق لكنها من الكثرة بحيث لا تفى بها القوة البشرية ولا كليا تفصيليا أى لا يعلم حكم كل حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية من جزئيات ذلك النوع منها بأنه الوجوب أو الحرمة أو غيرهما لانه موقوف على أن يعلم تلك الانواع الجامعة للافراد ولا وجود لها بحيث يمكن تحصيلها الا ان الحوادث من الاختلاف بحيث لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا تحصل تلك الانواع بالضرورة قال (وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية) أقول يعنى أن كمية الكل مجهولة لما عرفت أنه لا يحاز ولا يدخل تحت الضبط ولا شك أن الجهل بكمية الكل بهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة ولم يذكر هذا الوجه صريحا متكلا على ما سبق قال (ولهذا) أقول أى استلزام جهالة كمية الكل جهالة كمية الكسور المضاف اليه ظهر أنه لا يصح أن يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول لانه انما يعلم يقينا اذا علم حكم الكل بأن يؤخذ بالفعل ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك لما عرفت فاضمحل ما قيل ان الجهل بنصف الشئ يستلزم الجهل بآخر الشئ كما فى مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فانا لا نعلم أن هذا القسم نصفه بالتعيين وربما نعلم جزما ان هذا القسم أكثره وذلك لان ما ذكره موجود داخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من لاحكام فيكون قياسها عليه قياسا مع الفارق قال (وههنا بحث وهو ان من الاحكام الخ) أقول حاصله

لان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع أحكامها ولا يراد كل واحد لوجود لا أدرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابى حنيفة رحمه الله لم يدر الدهر والخطأ فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لا يليق فى الحدود ان يذكر العلم ويراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال

قائم به لاتحادهما وأما

بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف أن معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر أنه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث عال عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا أدري ولما أجاب ابن الحاجب

واعلم أن الكسر في اصطلاح الحساب عبارة عن واحد وما تألف منه مضاف الى جملة أكثر منه بعرض واحدا كالواحد من الاثنين المفروضين واحدا وكالاثنين من الخمسة المفروضة كذلك وهو على ضربين أصم وهو الذي لا ينطق به الا بالجزء منه كجزء من أحد عشر ومنطق وهو الذي يمكن أن ينطق به والمراد ههنا بالكسور الكسور المنطقة (قوله وان التزم الخ) أورد كلمة ان الدالة على الشك لان هذا الالتزام بعيد من العبارة فان معرفة جميع الاحكام لا تتناول معرفة بعضها فقط الا أن يقال انها تتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل واحد وبالبعض فقط (قوله والظاهر أنه قصد بالكل الخ) انما قال الظاهر لان التعليل بعدم تناهي الحوادث لا يستلزم هذا القصد اذ الحوادث الآتية أيضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر الا أن اللاتناهي لما لم يكن حقيقيا لانقضاء دار التكليف فاعتبار المجموع من الماضية والآتية أظهر في معنى اللاتناهي على أنه لا وجه لتخصيص الاحكام بالآتية والظاهر أن يحمل الجمع المعرف باللام على المجموع بقرينة ذلك التعليل (قوله ويدخل في الوجود على التفصيل) اى حقيقة

أن يجعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل الاحكام معرفة كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاول ضوابط حاصرة لها دون الثانية وبمجرد ذلك لا يتغايران بحيث يختلف حكمهما وان ادعى المصنف الفرق بينهما والتزم أن معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد أو البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح عدم ارادته لجواز أن لا تناهي في نفس الامر ويحصل المقصود في ضمن البعض المذكور فان قيل لا وجه لالتزام المصنف ذلك لانه ان أراد بكونه أعم العموم المصطلح يبقى قوله بعد خفته ولا يرد كل واحد عبثا لان الخاص ينتفي بانتفاء العام وان أراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث كيف لا ينافيها قلنا المراد الاول ولا عبث في كلامه لان الخاص وان كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا تنتفي بانتفاء ارادة العام والمنتفي ههنا ارادة العام لا هو قال (والظاهر أنه قصد الخ) أقول هذا جواب عن البحث باثبات المغايرة بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا أن في قوله حيث علل بحثا وهو أن التعليل لا دخل له في تعيين هذين المعنيين أما الاول فلان الحوادث الآتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا تدخل تحت الضبط والحصر فلا وجه ضم الاحكام الماضية الى الآتية وأما الثاني فلان الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم في ثبوت لا أدري لجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والآتية أو الآتية فقط وبكل واحد ما يلتفت اليه ذهن المجتهد سواء وقع أو لا حيث علل أو لا لم يرد شيء عليه قال (ولما أجاب ابن الحاجب) أقول أراد بيان ان قول المصنف ولا التهيؤ للكل أورد على ابن الحاجب لكنه لوح في اثناء تقريره الى ان في اعتباره تساهلا لان المفهوم ههنا ان يريد ابن الحاجب بالاحكام التهيؤ لذلك وقوله ولما فسر التهيؤ بكون الشخص الخ اشارة الى أن قول المصنف ولا يراد أنه يكون بحيث الخ رد لتفسير ابن الحاجب التهيؤ بما ذكر من وجوه أربعة أجاب الشارح عن كل منها يمكن رد الاول والرابع اما الاول فبان معنى التهيؤ اذا كان ما ذكره الشارح واعترف به يكون منعه كون عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض

الذي يلحقه بواسطة أمر مباين أو أخص أو أعم سواء كان جزأ أو خارجا فهو العرض القريب ومن أحوال المباين والاخص والاعم لا يبحث عنه في العلم (قوله فيبحث عن العوارض الذاتية للادلة) كما يقال الكتاب يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص بالبعض حجة (قوله وعن العوارض الذاتية للاحكام) كما يقال الحكم يثبت بالكتاب والوجوب بالامر واليقين بالدليل القطعي والحكم الاجتهادي يحتمل الخطأ (قوله كالاستحسان) وهو الحكم بدليل يلوح للفقيه ويقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام من استحسنه عند حسنا واعتقده حسنا (قوله واستصحاب الحال) وهو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على ثبوته في الماضي وهو حجة عند الشافعي وليس

لتعارض

بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ ولذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان أي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها او بكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها بأنا لا نسلم أن عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك

أو فرضا ولا يرد على تعليله بثبوت لا أدري من مالك رضي الله عنه أن ذلك الثبوت يجوز أن يكون بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع نعم لو قال ويكل واحد مما يلتفت اليه ذهن المجتهد لكان اظهر (قوله بان المراد بالاحكام المجموع) فظهر بهذا لتفسير ما في عبارة المصنف من التسامح حيث قال لا يراد بالاحكام الكل ولا كل واحد ولا التهيؤ للكل اذ المفهوم منه ان ليس المراد بالاحكام التهيؤ وليس المعنى على ذلك بل على انه ليس المراد بالاحكام المجموع وبالعلم بها التهيؤ (قوله ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور) حاصله أن المراد من التهيؤ هو أن يحصل له ما يتوقف عليه حكم من الاحكام الخمسة من القواعد الصرفية والنحوية وغيرهما فعدم تيسر معرفة بعض الاحكام لامور خارجية لا ينافي حصول تلك القواعد الذي جعل التهيؤ عبارة عنه لكن فيه نظر لانه لما اعتبر في تلك المأخذ كفاية الرجوع اليها في معرفة الحكم ولم تتيسر تلك المعرفة لبعض من هو مجتهد بالاتفاق مدة حياته بعد اجتهاده كان منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور وما قيل من ان الشارح أشار الى دفع هذا النظر بقوله بالمعنى المذكور فان المعنى السابق هو ذكر الشرائط والاسباب والمأخذ والاشارة فيه الى ارتفاع الموانع فيجوز أن يكون تخلف العلم لوجود مانع مردود

بجعة عندنا في الاثبات بل في البقاء (قوله كالبحث عن الاجتهاد) فانه ليس بحثا عن أحوال الادلة والاحكام بل مما يتعلق بها (قوله ونحوه) قيل كمباحث الترجيح والتعارض (قوله وأمثال ذلك) ككونها عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء أو محكما أو مفسرا (قوله ومنها ما ليس كذلك) كقواعد القراءة وكون الآية مكية أو مدنية والكلمة مبنية أو معربة منصرفة أو غير منصرفة ثلاثية أو رباعية سالمة أو مضاعفة أو معتلة أو فصيحة أو بليغة أو غير ذلك (قوله يقع محمولات) انما جمعه باعتبار تعدد ما ثبت به من الوجوب والحرمة (قوله وقد يقع محمولا فيها الخ) فان قيل اذا وقع العرض الذاتي محمولا فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عده مما لا يبحث قلنا لا يلزم منه أن يكون البحث من حيث الاثبات

الفقهاء مدة حياته منافيا له بالمعنى المذكور بعيد اوالمذكوران في معرض ان لا يصلحان للسندية فلان تعارض الادلة لا يقتضي الجهل للحكم كما ذكر الشارح في بحث المعارضة والترجيح لانه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الرأي الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كما يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين وأما الثاني فلان المانع اذا لم يزل مدة الحياة فعدم تيسر بعض الاحكام بمثل ذلك المانع كيف لا يكون منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى المذكور وأما قوله أو معارضة الوهم العقل الخ فرتبط بقوله أو الخطأ في الاجتهاد لا كلام فيه وأما رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان كان شائعا لكنه اذا أطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حتى اذا ذكر أو قدر يتعين معنى الادراك والتحقيق ان المعنى الحقيقي للفظ العلم هو الادراك ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول لكون ذلك التابع وسيلة اليه في البقاء هو الملكة وقد أطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق يجوز ارادة كل من الثلاثة بحسب المقام وأما اذا قرن بذلك المتعلق يتعين الاول فان قيل ثبت ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز أن يراد بالعلم الاحكام مجازا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث أو العكس نظرا الى البقاء قلنا لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود لها ولذا قال المصنف لا دلالة للفظ عليه أصلا فان قيل قد منع المصنف ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف مع ملكة الاستنباط بما أراده به ثمة فنحن نريده ههنا وما أورده علينا فوارد عليه ثمة والدفع قلنا الاوجه ان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره الشارح ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فأين ذلك من ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من أدلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض

تعارض الادلة أووجود الموانع أومعارضة الوهم العقل أومشابهة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم أن شيأ من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد و يدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينقل النبى عليه السلام فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لا نفس الادراك كقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته

(بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من أدلتها

بأن مانعية شئ فى قوة شرطية ضده فيندرج ارتفاع الموانع فى وجود جميع الشرائط (قوله لتعارض الادلة) قيل تعارضها لا يستلزم الجهل بالحكم لان الحكم حينئذ هو التوقف كما ذكره الشارح فى بحث المعارضة والترجيح وأجيب بان الحكم بان تعارض الادلة يقتضى الجهل به ما هو من الاحكام الخمسة التى هى الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة اذ لا يخرج فى نفس الامر وان لم يعلمه (قوله أو معارضة الوهم العقل) قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بأن مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم فيما حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان انسها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله ولا نسلم ان شيأ من الاحكام) قيل كون بعض الحوادث مما لا مساغ للاجتهاد فيه حتى لا يعرف بما لا يعلم شرائط القياس أو تشبيه كما فى سؤر الحمار والبغل فلا يكون للقياس فيه مساغ وأنت خبير بان هذا لا يدل على ان ليس للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما يختلف فيه علم المجتهد لتعارض الادلة أو نحوه وقدمر أنه ليس بمناف للتهيؤ فتأمل (قوله ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه الخ) قيل حديث معاذ رضى الله عنه لا يدل على ذلك لجواز أن يكون عدم قوله عليه السلام فان لم يكن للاجتهاد مساغ بناء على ظهور ما جعته اليه عليه السلام فيما لا مساغ فيه للاجتهاد ولا يخفى أنه كلام على السند (قوله شائع ذائع فى العرف) فيه بحث لان الملكة التى اطلاق العلم عليها فى العرف شائع ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال أعنى التهيؤ والفرق ظاهر وقد يجاب أيضا بأن اطلاق العلم على الملكة اذا لم يذكر له متعلق ولم يقدر أيضا وههنا قد ذكر فلا مساغ لارادة الملكة وهذا انما يتم اذا جعل قوله بالاحكام ظرفا لغوا متعلقا بالعلم وأما اذا جعل ظرفا مستقرا على أن يكون المعنى هو العلم المتعلق بالاحكام فلا وقد مر أن متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا فليتذكر (قوله كقولهم وجه الشبه الخ) لا يخفى أن العلم اذا حمل على الاصول والقواعد صح تشبيهه أيضا بالحياة لانها طرق مفضية الى الادراكات الجزئية نعم لا وجه لكون العلم المشبه به بمعنى الادراك اذ لا معنى لكون الادراك المطلق جهة للادراك المطلق وان كان الادراك المخصوص قد يكون جهة لادراك مخصوص كان العلم بالدليل جهة للعلم بالمدلول اللهم الا أن يقال الطريق المفضى الى الادراكات الجزئية مجموع المقدمتين بل العلم بهما نفس الاصول التى هى الكبريات الصغريات سهلة الحصول كما

ومقصودا بالذات (قوله أو نحوه الخ) ككونه متعلقا بفعل المجنون والصبيه (قوله كقولنا الحكم المتعلق الخ) الامثلة الثلاثة وقعت على ترتيب اللف والنشر (قوله بعد مباحث الادلة) لما ان للدليل تقدما على المدلول والبحث عنه أهم فى فن الاصول (قوله راجع الى أحوال الموصل ايصالا قريبا) كالمعرف والحجة أو بعيدا كالكليات الخمس والقضايا (قوله انها قابلة للحد) لكونها مركبة من الجنس والفصل أو غير قابلة لكونها بسيطة لا اجزاء لها (قوله وفى بعض كتب الاصول) كالاحكام للآمدى فانه جعل موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة من حيث

ولا فساد ههنا لانها ليست بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سيأتى فتدبر ولا تكن من الغافلين قال (تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته) أقول يعنى ان المصنف لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية بعدم تعيين المراد منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها أمور معلومة مضبوطة وقد جعل الفقه عبارة عنها غايته انه شرط لاقتران الملكة به كما سيأتى وهو لا يخرج المعلومات عن الانضباط وال

والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من أدلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول أوجه (قوله لا المسائل القياسية) أى لا يشترط فى الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة

مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى أى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم ما لم يظهر نزول الوحى به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعر بيتهم كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه لا المسائل القياسية للدور بل نشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظنى فلم أطلق العلم عليه

تقرر فى موضعه فليتأمل (قوله الا انه يدل الخ) قيل هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك الجزئيات الاحكام مرة بعد أخرى والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة أو الممكنة فلا ورود له وأنت خبير بان هذا من عدم الفرق بين ملكة الاستحصال المرادة ههنا و بين ملكة الاستحضار فان المراد بها ههنا صفة راسخة يتمكن بها من الاستنباط ونظيره قول الشريف فى معنى ملكة الانتقال الواقعة فى تفسير العقل بالملكة أى صفة كاملة راسخة يتمكن بها من الانتقال الى النظريات على أن ملكة الاستحصال قد تحصل بملاحظة حكم و كيفية حصوله عن دليله مرة بعد أخرى وتحصل بالنسبة الى حكم واحد بلا خفاء الا أن يحمل على ملكة استنباط الفروع القياسية وقد يجاب عن اعتراض الشارح بان المراد به كل حكم لان الجمع المعرف باللام قد يتناول المفرد ولو حال انفراده كما فى والله لا أتزوج النساء على ما عرف فى موضعه وفيه أن لفظ كل يقتضى التعدد حينئذ أيضا فليتأمل (قوله والاول أوجه) لان الفقه انما يتمكن بملكة استنباط الفروع القياسية لا باستنباط الاحكام من أدلتها فقط فان قلت استنباط الاحكام من الادلة مع ملكة يستلزم ملكة استنباط الفروع القياسية من الاحكام قلت لو سلم فدلالة الالتزام لا تعتبر ولهذا قال والاول أوجه على أن ظاهر قوله لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح يدل دلالة ظاهرة على أن المراد هو الاول لان الظاهر

(الا انه يدل على أنه اذا ظهر نزول الوحى) أقول هذا الصورة مبنية على فرض محض لانها ممتنعة عادة لان هذه الملكة انما تحصل من ادراك الجزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شأن سائر الملكات والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا يليق بمثل الشارح أن يعترض عنها على مثل المصنف وأما الجواب عنه بان الكل فى قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهى جمع محلى باللام فيراد بها الاستغراق المقتضى لشمول الواحد أيضا فظاهر البطلان لان شموله للواحد ليس حال انفراده بل حال وجوده فى ضمن الكل ولهذا لم يجز تخصيص الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح فى المطول قال (احترازا عما اذا نزل به الوحى ولم يبلغ بعد) أقول يعنى لم يصل ذلك الى المجتهد فان ذلك لا يقدح فى اجتهاده اذ ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحى اما اذا بلغ اليه بعد ما اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا نسمع كثيرا من المجتهدين انهم رجعوا عن اجتهادهم بعد ما بلغ اليه الحديث قال (أى العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الخ) أقول يعنى أن كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكون ذلك مقارنا للاستنباط ثم ان اللام فى الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية أو الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير منها راجعا الى الاحكام فانها لما كانت منصوصة أخذ منها الاحكام القياسية بتعميم عللها وعلى الثانى الى الادلة فان الاحكام انما تؤخذ منها والاول أوجه لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحى فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة أو الاشارة أو الاقتضاء سواء كان الوحى من أقسام الظهور أو الخفاء فلا تبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد به فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق

الاثبات وزعم ان الاحكام انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من من اثباتها ونفيها وجعل

الفقاهة والاجتهاد لكونها أثرهما ومستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول ولا يشترط له معرفته ويمكن أن يراد ما ظهر نزول الوحى به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول أن المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو

أن المراد بظهور نزول الوحى بها فهم المجتهد اياها منه اما بالعبارة أو الاشارة أو الدلالة أو الاقتضاء سواء كان الوحى من أقسام الظهور أو الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل أن يراد فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدالة على المراد فيبقى مع الاحكام القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد ولذا لم يجزم بالتوجيه الاول (قوله قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد) فيه بحث وهو أن هذا الجواب لا يدفع السؤال اذ السؤال أنه يجوز أن يشترط فى صيرورة من بعد أول القائسين فقيها العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير دور بان يقال فقاهته موقوفة على العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول ولا توقف العلم بها على فقاهته لانه يجوز أن يشترط فيه بعد ما صار فقيها العلم بالمسائل القياسية فاذا لم يكن مجتهدا بعده يجوز أن يقلد المجتهد الاول فى مستنبطاته

الاجتهاد قال (فان قيل المسائل القياسية الخ) أقول السؤال موجه لان قوله التى قد ظهر نزول الوحى بها مع ملاحظة ما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضى أن تكون المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها وكذا الجواب لان الظهور لما كان ظاهرا لا ينكر يعتبر فى دفع السؤال المصير الى ما ذكره أولا والتقييد بكونه لا بتوسط القياس (قوله لا فى الواقع) فان ظهور المجتهد السابق مما هو بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال (ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح) أقول الجواب عن الاول انه ان أراد بالخصوص والتعين الشخصى فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلى يوجد فى ضمن أفراد فائقة بعلمائه على ما تقرر ان أسماء العلوم أعلام جنسية وان أراد النوعى سلمناه لكنه يخالف ما نسب الى المصنف من القول بانه اسم لمفهوم كلى وانه تبدله بحسب الايام والاعصار فانه ضرورى لا بد من الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين كان فقيها فى وقت نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المصنف فيكون علمه فقها بالضرورة وبعد ما نزل بعض آخر منها ازداد علمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا نسخ منها ما علمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج الاحكام عن المشروعية وكل ذلك معروف لا ينكر ومشهور لا يستر واما البحث الثانى فحاصله ان المصنف لما اعترف فى الشروح ان علم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن الرسول لعدم الاجماع فى زمنه لزمه أن يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحى فقط ان لم يكن اجماع وربما انعقد عليه الاجماع ان قوله ومثله فى التعريفات بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقق الاجتهاد فى زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده سوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد والله الهادى الى الرشاد واما البحث الثالث فبناه على ان المراد بالفقه المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد الفقاهة والاجتهاد كما اعترف به الشارح حيث قال لانها نتيجة لفقاهة والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضرورى كما سبق فلا يبقى جهة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع فجوابه منع الحصر بل المراد

عندهم

الغزالى فى معيار العلوم موضوع أصول الفقه هو الاحكام فقط من حيث ثبوتها بالادلة ولا يخلو عن تحكم اذ لا شك أن المقصود فى أصول الفقه هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام وبعض المباحث متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام ولا اصالة لاحدهما على الآخر (قوله فان أريد بالحكم الخطاب الخ) يعنى أن الحكم بهذا المعنى قديم واجب الثبوت فى نفس الامر غير مستند الى العلة فلا يتصور نسبة ثبوته الى شئ والمراد بثبوته ليس ثبوته فى الواقع بل ثبوته فى الذهن وفى علمنا به يكون بالادلة الاربعة وأما أثره كالوجوب والحرمة على العباد فانما هو بالشرع بشرع الله اياه وتكليفه به عباده وهو انما يثبت بالكتاب والسنة والاجماع أيضا وأما القياس فهو عند نافيه لا يثبت به الحكم أصلا وأما عند القائلين به فهو غير مثبت للحكم على

عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ماذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما يكون كثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف أخبار الآحاد الثانى ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة فى زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه أراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما

حتى يصير فقيها فتدبر (قوله اسم لعلم مخصوص معين) ان أراد انه اسم لعلم بعدد معين من الاحكام غير قابلة للزيادة والنقصان فممنوع بل قد يزداد مسائله حينا بعد حين بتلاحق الافكار وان أراد أن له موضوعا معينا يمتاز به عن غيره ويبحث فيه عن اعراضه الذاتية فتعينه بهذا المعنى لا ينافى تبدل مسائله زيادة ونقصانا وبالجملة التعيين الشخصى غير ثابت فى شئ من العلوم بل كل علم كلى لما تقرر من ان أسماء العلوم اعلام جنسية والتعيين النوعي غير مناف للزائد والناقص ويمكن أن يجاب بان كل واحد من العلوم اسم لجميع المسائل الباحثة عن اعراض موضوعه الا أن البعض قد يطلع على بعض المسائل والبعض الآخر يطلع على البعض الآخر منها فيحققه بها فالتغير على العالم لا على المعلوم وعلى ماذكره المصنف يكون المتغير نفس المعلوم ومسمى الفقه فليتأمل (قوله وأيضا ينتقص بحسب النواسخ) قيل عليه قوله تعالى ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها يدل على أن المنسوخ يثبت مكانه حكم آخر فلا ينتقص بحسب النواسخ والجواب بعد تسليم وجوب ايتاء البدل أن المثبت بعد النسخ غير المنسوخ فيجوز اطلاق النقصان بقى فيه بحث وهو أن تعريف المصنف يشمل العلم بالحكم المنسوخ والناسخ جميعا وكذا العلم بحكم خبر الواحد وحكم الاجماع المنعقد على خلافه اذ يصدق على كل واحد منهما أنه حكم ظهر نزول الوحى به غايته أن المنسوخ والمفهوم من خبر الواحد المذكور لم يبقيا معمولا بهما وليس فى كلامه ما يشعر باشتراط بقاء العمل فاذن لا يلزم الانتقاص وقد يجاب بان الظاهر من العملية كون العمل مقصودا فعلى تقدير النسخ

ظهوره للمجتهد لكن لا بتوسط القياس فظهر من جميع ماذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال واعلم ان قول المصنف فالمعتبر ان قوله لا يعلمه الفقيه كلام مسوق لبيان قوله قد ظهر نزول الوحى بها والصحابة الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان قوله مع ملكة الاستنباط قال المصنف (وما قيل ان الفقه ظنى فلم أطلق لفظة العلم عليه الخ) أقول حاصل السؤال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشئ بما يباينه لانه ظنى والعلم مباين للظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد أجاب عنه الشارح رحمه الله بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها عن الفقه المعرف فكيف لا تشعر به العبارة وأما الثانى فقد نيل عليه النص والاجماع انهما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيدانه لعارض وليس بشئ لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما يثبت بهما قطعا مع قطع النظر عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثانى تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تباينه للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ماذكر وبين المطلق الشامل للظن لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثانى وحاصل الجواب الثالث تسليم التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المصنف بوجهين حكم على الاول بان صحته على مذهب المصوبة وبين الثانى بطريقين رد الشارح الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثانى بانه يستلزم ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا والحال انك تعلم ان الثابت القطعى ما لا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وفى كل من كلام المصنف والشارح بحث أما فى كلام المصنف فلما قد عرفت ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى فى الواقع او فى اعتقاد المجتهد والا لم يصح

ما صرحوا من أن حكم الفرع يثبت بالكتاب والسنة والاجماع الوارد فى الاصل والقياس انما يظهر العلة المستنبطة من الاصل ويبين عموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل والعلل الشرعية عندنا كالعلل العقلية فى ترتب الآثار وثبوت التكليف من غير فرق على ما سيصرح المصنف رحمه الله فى محله وان كان خالق جميع الاشياء وموجد كل الموجودات وواضع الاحكام هو الله تعالى بالاستقلال فالثلاثة الاول علل لثبوت الاحكام علينا بالنسبة الينا دون الرابع فانه ليس بمثبت لذلك وهذا كلام لا غبار عليه (قوله يريد فى الجميع اثبات العلم اما أو غلبة الخ) لا يقال هذا أيضا جمع بين الحقيقة والمجاز حيث أريد غلبة الظن فى القياس وثبوت العلم فى الثلاثة لانا نقول مراده

انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد الثالث انه يلزم أن يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا أن يقال انه فقه بالنسبة الى من أدى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيأ آخر الرابع انه ان أريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان أريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم أن لا يكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على

لا يكون العمل مقصودا فيلزم الانتقاض (قوله ومثله فى التعريفات بعيد) قيل شهرة تحقق الاجتهاد فى زمن الرسول عليه السلام وعدم الاجماع الا بعده تسوغ ارادة ذلك المعنى بلا استبعاد فقوله والتى انعقد الاجماع فى قوة قوله والتى انعقد الاجماع عليها عند تحققه فيصير معنى التعريف أن الفقه هو العلم بالطائفة الاولى من الاحكام مقرونة بالثانية على تقدير تحققها وهذا المعنى صادق على فقه الصحابة على أنه يجوز أن يكون المعرف بالتعريف المذكور هو الفقه المصطلح بين قوم لم يدركوا زمن النبوة بدليل قوله وعلم المسائل الاجماعية شرط الا فى زمن الرسول عليه السلام ونظيره ما سيصرح به الشارح فى تعريف الكتاب حيث قال واعتبر بعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة بقى ههنا شئ وهو انه اذا انعقد اجماع واحد فظاهر تعريفه يقتضى أن لا يكون العلم بحكمه شرطا للفقه حتى ينعقد الاجماع اللهم الا أن يصار الى ماذكرنه سابقا من انسلاخ معنى الجمعية عن الجمع المعرف باللام هذا والتحقيق ان معرفة الاحكام الاجماعية ليست بلازمة للفقيه اذ لا مدخل لها فى الاستنباط وانما هى شرط كون الاجتهاد غير مردود ولذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم (قوله الثالث انه يلزم الخ) أجيب عنه بأن العلم بالمسائل القياسية نتيجة الفقاهة والاجتهاد وليس جزأ من الفقه لكنها لما كانت من ثمرات الفقه وتابعه غير منفكة عنه وينتفع بها مثل ما ينتفع بالمسائل التى هى مسائل الفقه حقيقة والمكلفون يفتقرون اليها مثل افتقارهم الى المسائل الفقهية فيما يباشرونه من الاعمال التكليفية قرنت مع المسائل الفقهية فى سلك التدوين تكميلا لمصالحهم وبهذا يظهر ان اعتذاره بقوله اللهم ليس بسديد لاقتضائه كون العلم بالمسائل القياسية من الفقه مع انه ليس كذلك (قوله الرابع انه ان أريد الخ) أجيب بأن المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بواسطة القياس ولا يخفى انه يستلزم أن يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيأ آخر وانما لم يتعرض الشارح له لانه يعلم مما سبق من قوله وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل

تعريف الفقه بالاحكام الشرعية ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى الخ الا على مذهب المصوبة فالمراد ثبوت الحكم فى علم الله تعالى اعم من ثبوته فيه فى الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد يحصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله تعالى هو لا ما يخالفه من من رأى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكمه تعالى فى الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى واما فى كلام الشارح فلان حاصل اعتراضه على الاول ان دليل الاجماع لما كان قطعيا جزم المجتهد بمقتضاه واقتضاء ظنه بواسطة ذلك الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو الثانى وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارح جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واثباتا لثبوتها فى

اثبات العلم بالمعنى الاعم الشامل للظن أو الظن الشامل للعلم أو المعنى أن المراد ما يتناولهما كالاعتقاد أو الادراك التصديقى الاعتقادى فيتناول الظنى والقطعى (قوله وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة الخ) قيل أراد بها الاضافة المعهودة وهى التى لكون العوارض بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر كاصول الفقه موضوعه الادلة من حيث اثباتها الاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بالادلة وبعض الاحوال كالتواتر والعموم والاشتراك ناشئ عن الادلة وبعضها ككونها عبادة أو عقوبة أو مؤنة ناشئ عن الاحكام وان لم تكن هذه الاضافة سواء لم تكن اضافة أصلا كالفقه موضوعه فعل المكلف أو كانت اضافة لكن الاحوال غير ناشئة الا عن أحد المضافين كالمنطق موضوعه

الا كثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال (قوله فجوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بأنه ظني ثم ما ورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بأن الاحكام الثابتة بأخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذي ذكر في المحصول وغيره أن الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت أخبار الآحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فينتفيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على أن كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول

مجتهد شيأ آخر (قوله مشعر بان ما أظهر الخ) أجيب بالتزام المشعر به لما سبق ان العلم بالاحكام القياسية خارج عن الفقه المعرف (قوله للقطع بانه ظني) هذا في غير القياس الذي ثبت علة الحكم فيه بنص من الشارع (قوله اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا) قيل هذا الحكم لا ينعكس اذ قد يكون ثبوت النص قطعيا ويكون ما ورد به ظنيا لعدم كون النص محكما كالعام المخصوص ولك أن تمنع في الصورة المذكورة كون ثبوت النص بالنسبة الى المقصود قطعيا كما هو المراد وهو ظاهر (قوله هو الذي ذكر في المحصول الخ) فيه ان الامام من الاشاعرة وجمهورهم على أن الادلة النقلية لا تفيد اليقين وقد نص الشريف في حواشيه على حواشي شرح المختصر بان الامام قد أيد هذا المذهب اللهم الا أن يقال ما ذكره في المحصول غير مختاره (قوله صار ذلك بمنزلة نص قطعي الخ) لا يخفى ان هذا تقرير للكلام على ما زعمه المصوبة والا فيرد عليه ان اعتبار الشارع غلبة ظن المجتهد انما يصير بمنزلة تنصيصه على وجوب العمل به لا على ثبوت الحكم كما يستفاد من رده كلام شارح المنهاج (قوله هذا على تقدير تصويب كل مجتهد) قد يمنع هذا بناء على أن المراد بثبوت الحكم في علم الله تعالى أعم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته فيه عند المجتهد فالفرق بين هذا وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بان حكم الله سبحانه هو لا ما يخالفه من رأى مجتهدا آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده تعالى والمصوبة يقولون كل منهما حكم في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق عنده تعالى وأنت خبير بان سياق الكلام ههنا على كون المراد بالقطع اليقين وهو العلم عند المتكلمين وحينئذ يندفع المنع ولو سلم ان المراد به ما يقابل الظن طابق الواقع أو لا فحصول الجزم ممنوع بل يجوز أن يكون المجتهد ظانا بان حكم الله تعالى هو ما لا يخالفه (قوله لكن يلزم على الاول الخ) أجيب عنه بان معنى

تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ما نيط به اجماعا بل ضرورة من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل لموجب ظنه لذلك الجعل وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع او لا صرح بذلك في حواشي شرح المختصر وبالدليل في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق وقد تكرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن بما يفيده كما لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرقه الشك فظهر مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكر البعض

فجوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى

التصور والتصديق وقيل معناه اذا لم يكن اضافة أصلا وأما اذا كان اضافة سواء كانت

أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى أن يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وأنت تعلم أن الثابت القطعى مالا يحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ما أمكن فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا أنه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعى والظن وسيلة اليه ورده أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعا بالظن أنه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على أن كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه) ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء فى الاربعة ووجه ضبطه أن الدليل الشرعى اما وحى أو غيره والوحى ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحى ان كان قول كل الامة فى عصر فالاجماع والا فالقياس أو أن الدليل اما أن يصل من الرسول عليه السلام أولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثانى ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس

وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها ومتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا ثبوت ما نيط به اجماعا فقد أفضى به ظنه الى العلم بالاحكام أنفسها وبوجوب العمل بموجب ظنه (قوله وعلى الثانى أن يكون الثابت الخ) أجيب عنه بان المراد بالعلم بالاحكام ما يقابل الظن وهو الحكم القطعى طابق الواقع أولا والدليل فى قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية بقرينة السياق فقد تقرر فى موضعه أن الدليل الظنى يفيد القطع عند القرائن كما لو أخبره المخبر بموت ولده أشرف على الموت وانضم اليه صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة دون موت مثله فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وقد عرفت ما فيه (قوله يكون ذكر وجوب العمل ضائعا) اذ يكفى أن يقال حينئذ فى اثبات كون الفقه علما قطعيا انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعا انه حكم الله تعالى قطعا (قوله ووجه ضبطه ان الكلام الدليل الخ) قيل وجه الضبط الاول لا يتناول السنة الفعلية لانها ليست بوحى اذ الوحى فى الاصل هو الكلام الذى نقل الى الكلام المخصوص والفعل ليس بقول والجواب منع اختصاص الوحى بالكلام كما سيجئ فى مباحث السنة (قوله ان كان متلوا) قيل معنى كونه متلوا تعلق الاحكام الشرعية بتلاوته كحرمة قراءته للجنب ووجوبها فى الصلاة وقيل معناه تلاوة جبريل عليه السلام اياه على الرسول وتلاوة الرسول على الامة (قوله ان كان قول كل الامة) أراد بكل الامة العلماء المجتهدين الذين هم أهل العقد والحل وأما العوام فلا عبرة بهم فيما يحتاج الى الرأى (قوله والا فالقياس) قيل الاحكام الاجتهادية خارجة عن الفقه كما مر فكيف يكون القياس من أدلته أجيب بان الخروج بالنسبة الى الفقه الذى يجب أن يكون حاصلا قبل صدور الاجتهاد حتى يتمكن به من الاجتهاد لا بالنسبة الى الفقه بالمعنى المدون (قوله ان اشترط عصمة من صدر

غاية ما أمكن فى هذا المقام قال (والوحى ان كان متلوا) أقول قيل معنى كون الوحى متلوا ان يظهر ما هو مكتوب فى اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز لجبريل وللرسول عليهما السلام ولغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد بانه لكونه معجزا ومتعدى به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام كوجوبها فى الصلاة وحرمتها فى بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل تلاوة جبريل عليه عليه السلام وتلاوة الرسول صلى الله عليه وسلم على الامة قال (والا فالسنة) أقول أى وان لم يكن الوحى متلوا سواء كان لفظا أولا فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فاذرعا للثلاثة) لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه أراد أن يبين أن ما يبتنى عليه الفقه أى شئ هو فقال هو هذه الاربعة والثلاثة الاول أصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم أما القياس فهو أصل من وجه لانه أصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وأيضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء فى حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض والعلة هى الاذى وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة تفيز من

وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها

عنه) ليس المراد به عصمة المجتهدين عن المناهي اذ لا يلزم ذلك في الاجماع بل عصمتهم عن الخطأ في هذا الصادر وهذا متحقق في الاجماع لقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة ويحتمل أن يريد به عصمتهم عما يسقط العدالة من فسق أو بدعة (قوله ونحو ذلك) كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب (قوله فراجعة الى الاربعة) أما شرائع من قبلنا فراجعة الى الكتاب أو الى السنة لانه انما لزمنا العمل بها اذا قصها الله سبحانه بلا انكار أو قصها الرسول كذلك فالاولى راجعة الى الكتاب والثانية الى السنة وأما التعامل فراجع الى الاجماع وأما قول الصحابي فراجع الى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وذكر في الجامع السمرقندي ان الاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين والقرعة لتطييب القلب عمل بالاجماع أو السنة المنقولة فيها أو بعموم قوله تعالى ولا تنازعوا وشهادة القلب عمل بقوله عليه السلام لوابصة ابن معبد استفت قلبك والتحري عمل بالكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس لان الامة اجتمعت على شرعيته عند الحاجة ووردت فيه السنة والآثار وكذا أقسام الاستحسان والمصالح المرسلة راجعة اليها (قوله وسماه الاستدلال) عرفه الآمدي بانه دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا شرعيا واختلف في أنواعه فعند ابن الحاجب التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا وعند الحنفية الاستحسان أيضا وعند عامة المالكية المصالح المرسلة أيضا وفي قوله فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع اشارة الى ان الاستدلال أخص من المعقول الذي ذكره أولا بقوله وكذا المعقول لانه حكم عليه بانه نوع

وكذا قوله الآتي والا فالسنة متناول للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز عدم تعلق الاعجاز أعم من أن يكون له نظم أولا والدخول في الاول أظهر قال (وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي الخ) أقول أما شرائع من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله بلا انكار وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار فان تلك الشرائع انما لزمنا اذا قصها الله تعالى علينا أو رسوله صلى الله عليه وسلم بلا انكار كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وأما التعامل فراجع الى الاجماع وأما قول الصحابي فالى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد قال عليه السلام بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله ونحو ذلك) كالتحري والعمل بالظاهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها راجعة الى أحدها قال (وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها الى قوله صرح بذلك في الاحكام) أقول قال الآمدي في الاول القاعدة الثانية المسمى بالدليل الشرعي ينقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك أما القسم الاول فهو خمسة أنواع وعد الاستدلال خامسا منها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم الشرعي عنده لا به والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع اليهما وأما القياس والاستدلال ففرع تابع لهما هذا كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال ولهذا جعل الاصل الخامس في القياس والسادس في الاستدلال ومقصود الشارح من نقل كلامه تصريح التمسك في رجوع الاستدلال الى الثلاثة قلنا مقصوده يحصل من ذلك التصريح الا أن الآمدي لما نظر الى الظاهر جعله

الجنس بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيز من الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الاجماع فأورد والنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطء أم المزنية على حرمة وطء أم أمته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص وارد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص فيقول

الاحوال ناشئة عن أحدهما أو كليهما حيث أورد في المثال موضوع أصول الفقه والمنطق والا لاقتصر على الاول والظاهر هو الاول اذ لو لم يكن أحد المضافين

وأثر القياس في اظهار الحكم وتعبير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال اصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشئ آخر أولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشئ مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شئ آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تعبير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس أن الاجماع أيضا يفتقر الى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان عدم الفرعية دخل في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وانتفاء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شئ آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشئ كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على أبيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما نحن فيه في شئ وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضى اليه وأثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية

استدلال باحدى الاربعة وعلى الاستدلال بانه يرجع الى أحد الثلاثة ولا يخفى عليك ان مثال الخاص مثال العام (قوله وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم) قيل عليه فيه تسامح اذ القياس لا يغير الحكم ولكن يظهر انه عام (قوله سواء كان فرعا لشئ آخر) فلا يصح جعل القياس مقابلا للاصل المطلق كما يدل عليه قوله والثلاثة الخ (قوله أولى باطلاق الخ) يعني كذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم (قوله ليس بمثبت لحكم الفرع) ان قلت واذا لم يكن القياس مثبتا للحكم فكيف يكون لمبنى أصلا يبتنى عليه الحكم قلت باعتبار ان سببية

مستقلا ومن ينظر الى التحقيق يدريه فيها والناس فيما يعشقون مذاهب قال (واعترض بوجوه أحدها الخ) أقول حاصل الاعتراض الاول طلب فائدة زيادة قوله وان كان ذا فرع الثلاثة لانه في الظاهر مستغنى عنه وحاصل الجواب انها التنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية لابتنائه على غيره فلو لم يرد ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل في الاصالة وحاصل السؤال الثاني أن القياس بالنظر الى الحكم كالسبب بالنظر الى المسبب وباقي الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب للشئ مع كونه مسببا عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا القياس أولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكيف المرجوحية والنقصان وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون أولى بالسببية والقياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر له كما هو المشهور قال (وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية) أقول يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى أنواعها وأفرادها الاولوية ولا قدمية ونحو ذلك لما ثبت في موضعه انها متواطئة لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوتت لزم

منشا لتلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه لا يقال ذكر المنطق ههنا يشعر بالثاني لانا نقول ذكره انما هو لمجرد تمثيل الاضافة بين الشيئين التي لا تكون الاحوال التي لها مدخل في المبحوث عنه مقتضيا لها فيها (قوله لان اتحاد العلم واختلافه انما هو الخ) اعترض عليه بانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب اختلاف العلم وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة وقد صرحوا بأن الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعة لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها وهو المقدار أو في عرضي كبدن الانسان

الى أنواعها وأفرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان أريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذى يقرر الحكم ويثبته فى صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحققه لا فى نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بأن الاجماع يثبت أمرا زائدا لا يثبت السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بأن يكون حكم الاصل قطعيا

أحد الثلاثة للحكم قد لا نعلم الا به فصح الابتناء عليه بحسب علمنا (قوله ولو سلم الخ) انما لم يتعرض للجواب عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة فى الكلمة وفى دلالة الحرف على معناه قصور لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا (قوله بعد تسليم ما ذكر) اشارة الى ما قاله البعض من ان الاجماع قد يكون بلا سبب داع وذلك بأن يخلق الله تعالى فيهم العلم الضرورى فيوفقهم للصواب (قوله وقد يجاب أن الاجماع) اعترض عليه بأن العام المخصوص والآية المؤولة وخبر الواحد والاجماع المنقول الينا بالآحاد ليست بقطعية والقياس بعلة منصوصة قطعى وأجيب بأن الاصل فى الثلاثة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس واختلافا باعتبار الاصل (قوله بل ربما يورث نقصانا) فيه بحث لان حكم الاصل لم يخرج من القطعية بالقياس وحكم الفرع خرج من المجهولية الى المظنونية فلا يكون القياس مورثا للنقصان فى شئ من الحكمين اللهم الا أن يقال القياس أورث فى الحكم الثانى نقصانا بالنظر الى الاول (قول المصنف فكقياس حرمة اللواطة الخ) اعترض عليه بأن حرمة اللواطة لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية والحال انها حرمت قبل بعث الرسول بما ورد فى حق قوم لوط غاية ما فى الباب انه موافق له وقد تقرر فى موضعه ان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى أخذه منه والجواب أن شرائع من قبلنا انما تلزمنا اذا قصت من غير نكير كما مر فالاعتراض انما يتوهم وروده اذا ثبت تأخر هذه الآية عن القصة المذكورة فى القرآن الواردة فى حق قوم لوط عليه السلام على أنا نجيب حينئذ بأن المقيس حرمة اللواطة فى المرأة كما صرح به الجد سعد جده فى حواشى فصول البدائع (قول المصنف وأما المستنبط من الاجماع فأوردوا النظيره) قيل عليه انما قال ههنا أوردوا دون ما سبق من النظيرين لورود

كونه مشككة قال (ولو سلم لزوم ذلك فى كل قسمة الخ) أقول انما لم يتعرض للجواب عن المثال بأقسام الكلمة لانه يمكن أن يقال الدلالة مأخوذة فى الكلمة وفى دلالة الحرف على معناه قصور وضعف لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال (وقد يجاب بان الاجماع يثبت أمرا زائدا) أقول اعترض عليه بأن العام المخصوص أو الآية المؤولة أو خبر الواحد أو الاجماع المنقول الينا بالاحاديث القطعية والقياس بعلة منصوصة قطعى أجيب بأن الاصل فى النسبة القطع وعدمه بالعارض والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل قال (أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة الخ) أقول فيه بحث لانها لو ثبتت بالقياس لوجب أن لا تكون محرمة قبل نزول هذه الآية والحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه السلام بما ورد فى حق قوم لوط غايته ما فى هذا الباب انه موافق له وقد تقرر فى موضعه ان موافقة الحكم لدليل لا تقتضى أخذه منه (قوله قال وأما المستنبط من الاجماع فأوردوا نظيره الخ) انما قال ههنا أوردوا دون ما سبق من النظيرين لورود مناقشة ظاهرة ههنا بأنا لا نسلم القياس والاجماع لم لا يجوز أن تثبت حرمة الوطء فى الصورتين بدلالة نص ورد فى أمهات النساء من غير اشتراط الوطء فان أم

وأجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغيرها اذا جعلت موضوعة للطب فانها تشارك فى غايتها وهى الصحة وبأن موضوع الاصول والمنطق متكثر غير التكثر العائد الى تعدد المضافين فيلزم أن يكون موضوعهما الادلة والتصور والتصديق وقد جعل موضوعهما أمرا متكثرا فيكون مناقضا لنفسه وأجيب عن الاول بأن جعل ذلك المشترك الذاتى أو العرضى موضوعا للعلم أولى من جعل اشياء لا يصح ان تكون موضوعة الا باعتبار ذلك المشترك وقد اعترف هذا المعترض بان وحدة الموضوع بالذات أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ومن هنالك جعل بعضهم موضوع الاصول الادلة فقط وبعضهم الاحكام فقط وجعل مباحث الاخرى راجعة اليها

وحكمه ظنى (قوله وعلم أصول الفقه) بعدماتقرران اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لاحاجة الى اضافة العلم اليه الآن بقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلى ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة فى السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ فى البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادى أصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق فى هذا المقام أن الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم مايناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) أى العلم بالقضايا الكلية التى يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخاص وذلك كقواعدهم المذكورة فى الارشاد والمقدمة ونحوهما تبتنى عليها النكت الخلافية

مناقشة ههنا وهى انه لم لا يجوز ان تثبت حرمة الوطء فى الصورتين بدلالة نص ورد فى أمهات النساء من غير اشتراط وطء فان أم غير الموطوأة اذا حرمت لمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلان تحرم بالوطء أولى والجواب عن المناقشة ان حرمة أم المنكوحة الغير الموطوأة لو كانت لكون النكاح مفضيا الى الوطء لحرمت بنت المنكوحة الغير الموطوأة أيضا لذلك بعينه وليس كذلك (قوله بعدماتقرر الخ) قيل لاخفاء فى تقرر ذلك فيما سبق لكن لما تخلل فى البين قوله وأصول الفقه الكتاب الخ وأورث نوع شبهة فاحتاج الى الاضافة دفعا لها (قوله والقاعدة حكم كلى الخ) المراد بالحكم الكلى القضية اطلاقا لاسم الجزء الذى يدور عليه الكل وجودا وعدما وبالانطباق الاشتمال وفى قوله على جزئياته حذف مضاف وهو احكام ومضاف اليه وهو موضوع أى أحكام جزئيات موضوعها وفى قوله ليتعرف أحكامها تصريح بذلك المضاف المحذوف واللام فيه لام المآل ومعنى اشتمال القضية على أحكام جزئيات موضوعها كونها بحيث تستخرج تلك الاحكام منها بجعلها كبرى لصغرى حكم فيها بمفهوم موضوعها على واحد من جزئياته وفيه وجهان آخران ذكرتهما فى حواشى المطول فلينظر فيها (قوله بقواعد العربية) أراد بها ما يعم علم البيان والمراد بالوضعية فى قوله على مدلولاتها الوضعية مايكون للوضع مدخل فيها ليتناول المطابقية والتضمنية والالتزامية (قوله ليستنبط منه عند الحاجة الخ) قيل هذا تعليل لمقدر أى صرح ببعض ذلك الحكم ليستنبط عند الحاجة من دليله ويقاس على ذلك الحكم المصرح به مايناسبه والا فاذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم

تقليلا للكثرة فان قيل انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم البحث عن الاعراض الغريبة التى تلحق الموضوع لامر أخص قلنا انما يلزم ذلك اذا اخذ الموضوع باعتبار العموم واما اذا أخذ من

غير الموطوأة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا الى الوطء فلان تحرم بالوطء أولى فالمثال الخالى عن المناقشة سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها غير محدرة قياسا على سقوط تقوم منافع البدل فى ولد المغرور وقال (بعدماتقرران أصول الفقه لقب للعلم المخصوص الخ) أقول لاخفاء فى تقرره سابقا لكن لما قال بعده وأصول الفقه الكتاب الخ تخلل فى التبيين ماورث الاشتباه فاحتاج الى الاضافة وبيانه قال (والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الخ) أقول يريد بيان ان قول المصنف فى الشرح توصلا قريبا مأخوذ مما فى المتن من الباء السببية واطلاق التوصل لا الرد عليه بأن قوله فى الشرح توصلا قريبا غير محتاج اليه كما توهم فان بطلانه لا يشتبه على أحد قال (بل تعلق بكل من أعماله الخ) أقول فى العبارة مناقشة وهى انه اذا تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص ذلك الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله المستنبطة منه عند الحاجة الخ معنى لان الظاهر ان مارجع اليه ضمير استنبط والمشار اليه بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من أعماله

أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا فى تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمموها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا فى كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات مايليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلى اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثروا فيه قيد من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعنى بالقضايا الكلية) اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع فى العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه فى القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر

فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط منه الخ معنى كما لايخفى ولك أن تجعل ضمير ليستنبط راجعا الى مافى ضمن الحكم المطلق السابق وهو الحكم المصرح به وتجعل ذلك اشارة اليه ولك أن تصير الى حذف المضاف أى ليستنبط بعضه وهو غير الاحكام القياسية بقرينة مابعده فبعد حذف المضاف استتر الضمير كما هو القاعدة (قوله فسمى العلم الحاصل بها من أدلتها الخ) الظاهر أن الضمير فى بها راجع الى احكام الشارع بدليل قوله الحاصل من تلك الادلة اذ لو رجع الى القضايا كما يتوهم لفهم منه أن الفقه هو العلم بالقضايا التى موضوعاتها الافعال ومحمولاتها الاحكام فيكون منافيا لما مر من أنه العلم بالاحكام التى هى محمولات تلك القضايا (قوله ثم نظروا فى تفاصيل الخ) النظر فى تفاصيلهما تتبع جزئياتهما والمراد من التعميم اظهار مابه الاشتراك (قوله ولقائل أن يمنع الخ) أجاب عنه صاحب الترجيح بأنه اذا تكلم فى أن علة الاجبار الصغر أو البكارة على قواعد الخلاف فلاشك أنه يتوصل بها الى حكم هذه المسئلة توصلا قريبا وكون نسبته الى الفقه وغيره على السوية لاينافى كون التوصل بها الى الفقه قريبا غاية الامر ان يكون الى غيره أيضا قريبا كما أن كون ايصال الكتاب الى الفقه قريبا لاينافى كون ايصاله الى القصص والامثال أيضا قريبا وهو مردود بأن التكلم فى علة الاجبار مثلا ليس من قواعد الخلاف بل بطريق التمثيل (قوله يسمى موضوعا) أى فى القضية

العام فحق العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صرح ببعضه استنبط عند الحاجة قال (ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل بها الى الفقه) أقول فان معنى التوصل بها الى الفقه توصلا قريبا أى جعلها احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه ولا شئ من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا خلاف وفى اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سنبينه ان شاء الله تعالى قال

أى اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هى تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هى تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دال على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن أن لاتكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة فى مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة فى قضية كلية هى مذكورة فى مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب فى صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهى كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب والحرمة من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على

احدى مقدمتى الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم أن كل دليل من الادلة الشرعية

والدليل يتألف لامحالة عن مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور

الحملية أما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدما والمحكوم به تاليا (قوله والدليل يتألف الخ) ما أورده من أحوال الدليل والمطلوب انما هو فى القياس الاقترانى وانما لم يذكر القياس الاستثنائى لندرته سيما فى الاستدلال الفقهى واعترض بأن الدليل عند الاصوليين والفقهاء هو الكتاب مثلا وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى دون الاشكال والترتيبات القياسية وأجيب بأن هذا حق الا انه يجب اعتبار الصورة ولا ينكره أحد والفقهاء وان كانوا لا يلتفتون الى مراعاة مصطلحات المنطقيين الا ان كلامهم لا يخرج عن قواعدهم تحقيقا فالمصنف قد تصدى لبناء الكلام عليها (قوله الشكل الاول) قيل عليه قد تقع المسئلة الاصولية كبرى عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الثانى مثلا يقال الوتر ليس بفرض لانه لم يثبت بدليل قطعى وكل فرض ثابت بدليل قطعى وأجيب بأن سائر الاشكال لما كان انتاجه بملاحظة رجوعه الى الشكل الاول صار القياس من الشكل الاول فى المآل مثلا يقال فيما ذكر من المثال الوتر غير ثابت بدليل قطعى ولا شئ

(والدليل لامحالة يتألف عن مقدمتين) أقول أراد بالدليل الاقترانى ولم يذكر الاستثنائى لندرته بالنسبة الى الاقترانى سيما فى الاستدلال الفقهى كما ان الاستثنائى المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائى المتصل ولهذا لم يذكره المصنف رحمه الله ههنا ولا ابن الحاجب فى المختصر لكنه لما كان طريقا متعارفا لا بأس بأن نتعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس اما اقترانى أو استثنائى لانه اما أن لا يكون اللازم منه ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل أو يكون الاول الاقترانى والثانى الاستثنائى وهذا ضربان الاول ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائى المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدما والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى استثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم والتالى كلية دائمة أن يكون فى الاستثنائية الاستثناء اما لعين المقدم فلازمه عين التالى واما لنقيض التالى فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالى ولا من استثناء عين التالى عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما فى المثال المذكور الضرب الثانى ما يكون بغير شرط ويسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه تعدد اللوازم مع التنافى بين أمرين وحينئذ يلزم من وجود هذا عدم ذلك ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لولا ذلك والفرض أنه لا لزوم له صريحا لكون أحدهما لا يستلزم الآخر ولا عدمه فلا لزوم أصلا فلا استدلال لانه انما يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافى ان كان اثباتا ونفيا كان هناك تنافيان وفى كل تناف لازمان أربع نتائج يلزم باعتبار التنافى اثباتا أن يكون وجود كل واحد منهما مستلزما للعدم الآخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الآخر وبالتنافى نفيا أن يكون عدم كل واحد منهما مستلزما للوجود الآخر فيلزم من استثناء نقيض

انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر فى موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

حيث هو هو كما حقق فما يلحق الموضوع لامر أخص على تقدير أخذه باعتبار العموم فهو عرض ذاتى له من تلك الحيثية على انه معارض بلزوم لحوق بعض الاعراض لامر أعم اذا جعل الموضوع تلك الاشياء ولا مساغ له عند المحققين أصلا وبالجملة أن المحافظة على توحيد الموضوع أمر واجب والوحدة بالذات أليق وأنسب لوحدة العلم مما بالجهات ولانه لو كان الموضوع متعددا لتكون المباحث المشتركة عرضا غريبا بالنسبة الى كل واحد وأما فى المتكثر بحسب المضافين فالموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة ولكن لما كان للمضافين مدخل فى لحوق الاعراض على التوزيع أطلق عليهما اسم الموضوع على التوسع وعن الثانى بأن مفاد كلام المصنف أن موضوع أصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام

وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن أحوال الادلة والاحكام و بيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه (قوله ويكون القياس قد أدى اليه رأي مجتهد) يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في

من الغير الثابت بدليل قطعي بفرض وقد يجاب بأن الغرض بيان الحكم فيه بطريق التمثيل (قوله السهلة الحصول) علل الشريف في حواشي المطالع كون الصغرى في مثله سهلة الحصول بكونها من قبيل حمل الكلي على ما هو جزئي له وفيه بحث اذ يلزم كون النتيجة ايضا سهلة الحصول (قوله هو معنى التوصل بها الى الفقه) لانها لمجردها توصل اليه ايصالا اقربيا لما تقرر في الميزان أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط قيل ومنه يعلم أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط وقد يقال معنى التوصل القريب تحصيل الموصل القريب بأن ينضم الى الصغرى السهلة الحصول كما أشير اليه في عبارة الشرح وسببية القواعد انما اعتبرت بالنسبة الى التوصل لا بالنسبة الى الفقه حتى يرد ما ذكرتم ولا يخفى ما فيه من التكلف نعم يمكن أن يفرق بين القريب والاقرب وان كان قد يطلق القريب على الاقرب حملا للمطلق على الكامل (قوله يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء) أي آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع

كل واحد عين الآخر فنقيض اللوازم الاربعة مثاله العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافي اثباتا لا انتفاء لزم الاولان أي من استثناء عين كل نقيض الآخر دون الآخرين أي لا يلزم من استثناء نقيض كل عين الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو حيوان أو ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما في الشجر وان كان التنافي نفيا لا اثباتا لزم الآخر أي من استثناء نقيض كل عين الآخر دون الاولين أي لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الآخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما لا رجل أو لا امرأة اذ لا ينتفيان والا كان رجلا وامرأة لكن يجتمعان كالشجر لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة وليس بلا امرأة فهو لا رجل ولو قلت لكنه امرأة فليس لا رجلا ولا رجل فليس لا امرأة لم يصدق لاجتماعهما في الحجر قال (وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه) أقول هذا هو الكلام الصحيح والحق الصريح لما تقرر في الكتب الميزانية أن الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى أو الاستثنائية فقط وعلم منه أن التعريف ليس كما ينبغي لانه يدل على اطلاق الموصل القريب على أحدهما فقط قال (وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة) أقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة أن اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد أو ادراكها أو الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد أخرى فعلى هذا المتبادر من القواعد في التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق والصفة كاشفة حتى يلزم أن يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالح لان يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا وعلى ما ذكره المصنف والشارح رحمهما الله تعالى المراد بها القواعد المخصوصة والصفة مخصصة ولهذا أي لما سبق من اطلاق الموصل القريب على احدى المقدمتين عدلت عن هذا التعريف واخترت تعريفا آخر في مرقاة الاصول قال (يعني يشترط ذلك فيما سبق اجتهاد آراء) أقول أراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها اذا لم تختلف تكون في حكم رأي واحد

سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل أصول الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا

الشرعي من حيث يفيد الاحكام والحكم الفرعي من حيث يثبت بها ومحمولات المسائل اعراض ذاتية اذا أخذ الدليل الشرعي والحكم الفرعي من حيث هو وان كانت اعراضا غريبة من حيث العموم وقد عرفت أن الموضوع هو الشيء من حيث هو هو لا من حيث العموم ولا من حيث الخصوص ولو

يجعل موضوع أصول الفقه هو كل واحد من الادلة الاربعة بخصوصها يلزم البحث فيه عما يلحق لامر أعم وهو باطل قطعا وموجب

ولا يبعد أن يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لانه أدى اليه رأى أبي حنيفة رحمه الله وكلما أدى اليه رأيه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل وأما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم وان أي نوع من الاحكام يثبت بأي نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس

المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه (قوله ولا يبعد أن يقال) الظاهر أنه بعيد لم يذهب اليه أحد والمتعرضون لمباحث التقليد في كتبهم مصرحون بأن البحث عنه انما وقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة أنه من أصول الفقه (قوله ولا يقال الى الفقه) لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن أدلتها الاربعة لان علمه بها ليس

مركب بدليل قوله بعد ان قال و يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين ولو لم يقيد بالقيد المذكور لم يتم اذ يجوز أن يسبق في المسئلة اجتهاد آراء على التعاقب بأن يقع في كل عصر اجتهاد من مجتهد واحد أو على الاجماع لكن مع وجود مخالف وعلى التقديرين لا يتحقق اجماع و يجوز الاجتهاد على خلافها و بالقيد المذكور يندفع أيضا ما يقال انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى مجتهد سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه اذ يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد مع عدم صحته لمخالفته الاجماع فبزيادة هذا القيد لم يتم المقصود ووجه الاندفاع أن المراد أن يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد من أهل الاجماع المركب (قوله بعيد لم يذهب اليه أحد) قيل عليه لا يلزم من كونه مما لم يذهب اليه أحد أن يكون بعيدا فان أكثر لطائف الفضلاء من هذا القبيل مع انها مقبولة وأنت خبير بالفرق بين لم يذهب اليه أحد و بين لم يتفطن له أحد فان حاصل الاول أن تكون القضية الثانية التي ذكرها من أصول الفقه ليس مذهبا لاحد فتوجيه الكلام بما ذكره مخالف لاصطلاحهم ولا يخفى أنه يكفي للبعد هذا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأنه لا نزاع في أن هذا الاحتمال بعيد بدليل قوله الظاهر أن هذا يخص المجتهد الا أن بيان الاحتمال البعيد بهذا اللفظ متعارف ولو بنوع من التأويل قال صاحب الكشاف في قوله تعالى قائما بالقسط مجيبا عن قوله هل يجوز أن يكون صفة للمنفي لا يبعد أن يكون مخالفا لسائر الاجوبة قال صاحب التلميح لما عثر الاستاد المحقق على هذه الدقيقة أمر باخراج هذا الايراد من شرحه وفيه بحث لان الاعتراض ليس بمجرد البعد حتى يرد ماذكر بل لكونه بعيدا لم يذهب اليه كما تحققت فلا يحوج الى الاخراج فتأمل (قوله ولا يقال الى الفقه الخ) قيل فيه بحث وهو أن المقلد الذي وقف على قواعد الكسب والتحصيل اذا اطلع على دليل المجتهد الذي رتبه بالاجتهاد لمسئلة فقهية فلا شك أنه يتوصل بذلك الترتيب الى حكم تلك المسئلة اذ لا معنى للدليل الا ما يفيد

وجه استفادته من عبارة المصنف أنه قال أولا و يكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد ثم قال حتى لو خالف اجماع المجتهدين ففهم من الثاني أن المراد بالاول ذلك فبطل ما قيل لا نسلم أنه لو لم يكن القياس مما أدى اليه رأى مجتهد في الصورة أيضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد آراء بعض علماء عصر وان لم يكن للبعض الآخر في هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز أن يقع بعد ذلك قياس لم يؤد اليه رأى مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه أن القياس اذا أدى اليه رأى مجتهد سابق لا يكون مخالفا للاجماع وهذا ليس على اطلاقه و يجوز أن يقع من مجتهد رأى ثم ينعقد الاجماع على ذلك الرأى ثم يقع قياس موافق للرأى الاول وهذا القياس مما أدى اليه رأى مجتهد مع عدم صحته لمخالفة الاجماع فبزيادة هذا القيد أيضا لم يتم المقصود ووجه اندفاعهما بما ذكرنا لا يخفى على المتأمل قال (المصنف وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى) أقول لما عمم التوصل للمجتهد والمقلد وكان الظاهر من التحقيق أن يكون منافيا للتقليد أراد أن يدفعه بأن التحقيق المذكور ههنا لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد قال (المصنف هذا الذي ذكرناه انما هو بالنظر الى الدليل) أقول يعني ماذكرنا بقولنا ثم اعلم أن كل دليل

لتداخل العلوم بأسرها وكذلك موضوع المنطق هو المعقول الثاني من حيث الايصال عند المحققين فعلم أن هذا الاعتراض سفسطة نشأت عن قلة الانصاف وفساد الفهم

عن

ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين فان العقوبات لايمكن ايجابها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعترض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم أن مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التى ترجع الى أن الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء فى قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم أى

عن الادلة الاربعة (قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام) يعنى عن أحوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله وعوارضه الا أن حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم (قوله فموضوع هذا العلم) المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ الخارج عنه وبالعرض الذاتى ما يكون منشؤه الذات بأنه يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه

عليه العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما فى الباب أن توصله بمعاونة ترتيب المجتهد فمن هذه الجهة يسمى مقلدا فلا يمنع التوصل اليه فى الجملة (قول المصنف ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) هو مبتدأ وقوله مما يندرج خبره وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وخبره مندرجة وقد يتوهم أن الاول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك أما أولا فلان المناسب حينئذ ثم المحكوم به وأما ثانيا فلعدم مطابقته لما بعده لان قوله مندرجة خبر البتة (قول المصنف وهو فعل المكلف الخ) فيه بحث لان موضوع الفقه أفعال المكلفين فاذا كانت الافعال محكوما بها يلزم اثبات موضوع العلم فى ذلك العلم فيلزم أن يكون الموضوع مبحوثا عنه وذلك باطل لان البحث فى العلم انما يقع عن أحوال الموضوع لا عنه (قوله كالادراك للانسان) فيه بحث لان الانسان ان كان عبارة عن الحيوان الناطق كما هو المشهور فلحوق الادراك له بواسطة كونه حساسا ناطقا ولا دخل لسائر الاجزاء فى ذلك فمنشؤه الجزء المساوى لا الذات وان كان عبارة عن النفس الناطقة لم يصح قوله كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا فالصواب أن يمثل ما يلحق الشئ لذاته بالصفات الثابتة لله تعالى كالعلم والقدرة ونحوهما اذا كانت بالحقيقة مغايرة لصفات الممكنات كما هو الحق (قوله أو بواسطة أمر يساويه) ظاهره أنه معطوف على قوله بأن يلحق الشئ لذاته الا أنه لا وجه وجيها لجعله تفسيرا لما يكون منشؤه الذات فالحق أنه معطوف على ما قبله بحسب المعنى (قوله أو بواسطة أمر أعم) هذا مذهب بعض المتأخرين من

الخ من الشرائط والقيود المعتبرة فى القضية الواقعة كبرى أو ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول وهو الحكم الشرعى فان القضية المذكورة وهى الواقعة كبرى أو ملازمة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم التكليفى كالوجوب وغيره وأنواع الحكم الوضعى كالعلية وغيرها (قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به) مبتدأ وخبره مما يندرج وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرجة خبره وقد يتوهم أن الاول معطوف على أنواع الحكم وقوله مما يندرج بيان لنحو ذلك وليس كذلك قال (اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن أحواله الخ) أقول وذلك لان البحث كما تقرر فى موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع فلا يكون للبحث عن نفس الموضوع معنى قال (أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه الخ) أقول عده من الاعراض الذاتية مما

كالضحك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل فى ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام

المنطقيين ورده المحققون منهم بأن الاعراض التى تعم الموضوع خارجة عن أن تفيده أثرا من الآثار المطلوبة اذ الآثار انما توجد فى الموضوع وهى توجد خارجة والبحث مبسوط فى شرح المطالع وحواشيه فلينظر فيهما (قوله هو الاثبات والثبوت) قال صاحب التربيع فيه تسامح فان المحمول فيه مثبت أو ثابت لا الاثبات أو الثبوت وجوابه أن المثبت أو الثابت اذا كان محمولا بالمواطأة يكون الاثبات والثبوت محمولا بالاشتقاق فلا مسامحة أصلا لانعقاد الاصطلاح على اطلاق الحمل على كل من النوعين نعم ههنا بحث وهو أنه اذا كان محمول المسئلة فى هذا الفن هو الاثبات يلزم أن يكون محمول النتيجة أيضا كذلك لان مسائل هذا الفن كما قرره المصنف اذا كانت حملية تقع كبرى الشكل الاول يفيد التوصل بها الى الفقه ومعلوم أن محمول كبرى الشكل الاول يكون محمول النتيجة واذا كان محمول النتيجة الاثبات يلزم أن يكون موضوعها الدليل لان الاثبات يحمل على الدليل لا على الحكم فالنتيجة التى يتوصل بهذه المسئلة اليها لم تكن مسئلة الفقه لان مسائل الفقه كما صرح به الشارح فيما سبق يكون موضوعها أفعال المكلفين ومحمولها الاحكام وبالجملة لم يتصور ضبطه محمولها الاثبات يتوصل بها توصلا قريبا الى مسائل الفقه اللهم الا أن يقال المراد أن الاثبات يقع فى مقدمة الملازمة الكلية التى هى من مسائل هذا الفن كان يقال كلما كان الامر مثبتا لوجوب القراءة فى الصلاة فوجوبها ثابت لكنه يثبته فوجوب القراءة فى الصلاة ثابت وهو من مسائل الفقه فليتأمل (قوله اثبات الاجماع والقياس للاحكام) المفهوم مما سبق فى تحقيق التعريف حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة أن تكون حجية الاجماع مطلقا أعم من كونه مثبتا للاحكام أو العقائد من مسائل الكلام ومما ذكره ههنا أن تكون حجيته بالنظر الى اثبات الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة لكن يرد على قوله اثبات

ذهب اليه بعض المتأخرين من المنطقيين ورده المحققون منهم بأن الاعراض التى تعم الموضوع خارجة من أن تفيده أثرا من الآثار انما توجد فى الموضوع وهى توجد خارجة عنه وأيضا التمثيل لما يلحق الشئ لذاته بالادراك للانسان ليس كما ينبغى لانه مثال لما يلحق الشئ بجزئه المساوى فالمختار ما ذكرناه فى شرح مرقاة الاصول أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية أى أحواله التى تلحقه لذاته أو بجزئه المساوى له أو للخارج المساوى له فى الصدق أو فى الوجود فان المباين للشئ اذا قام به كان مساويا له فى الوجود وكان له عارض قد عرض له حقيقة لكن الموضوع يوصف به أيضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان لكل من جزأيه دخلا فيه والثانى كادراك الامور الغريبة بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون بالسطح المباين له فى الصدق والمساوى فى الوجود وما سوى ذلك اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها فى العلم قال (والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم الخ) أقول اعلم أن كلا من الموضوع وأنواعه والاعراض

بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير فى قوله بها يرجع الى الادلة

وسوء الدراية لا يقال هذا يوجب أن يكون المبحوث عنه أمرا واحدا هو المفهوم المردد بين المتعدد وخصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة غير مقصودة بالذات لانا نقول الموضوع فى الاصول هو الدليل الشرعى وفى المنطق المعقول الثانى من حيث هو لا من حيث العموم أو الخصوص حتى يلزم ما ذكر (قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية الخ) قد ذكر المحققون ان موضوع كل علم لا بد له من تقييده بالحيثية تحاشيا عن تداخل العلوم وقد تكون هذه الحيثية زائدة على عنوان الموضوع خارجة عنه كالعلم الطبيعى موضوعه الجسم الطبيعى من حيث ان له مبدأ الحركة والسكون وعلم النجوم موضوعه جرم الفلك من حيث ان له كذا فهى حيثية تقييدية وقد تكون غير زائدة بل تكون نفس العنوان أو جزءه كالعلم الالهى موضوعه الموجود بما هو موجود فهى حيثية تعليلية والمصنف رحمه الله جعل الاولى بيانية تبين

ومايتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وأدلة المقلد والمستفتى وأيضا مايتعلق بالادلة الاربعة مماله مدخل فى كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم أن العوارض الذاتية للادلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام ومنها ماليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ماهى مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أوخبر واحد وأمثال ذلك ومنها ماليس كذلك ككونه قديما أوحادثا أوغيرهما فالقسم الاول يقع محمولات فى القضايا التى هى مسائل هذا العلم والقسم الثانى يقع أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذى يرويه الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها كحوالنكرة فى موضع النفى عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول مايكون مبحوثا عنها وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثانى مايكون له مدخل فى لحوق ماهو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبى ونحوه والثالث مالا يكون كذلك فالاول يكون محمولا فى القضايا التى هى من مسائل هذا العلم والثانى أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكاة الصبى عبادة (وأما الثالث) من كل القسمين

ولايجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهى فى نظر الاصولى لتقرره فى الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لهما ليس اثباته للحكم هينا كالقراءة اشارة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعنى العوارض الذاتية التى لاتكون مبحوثا عنها فى هذا العلم ولادخل لها فى لحوق ماهى مبحوث عنها من القسمين يعنى قسمى العوارض التى للادلة والعوارض التى للاحكام وذلك كالامكان والعدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أوفعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أومبنية الى غير ذلك مما لادخل له فى الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها فى الاصول وهذا كما أن النجار ينظر فى الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظته واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لامن جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك

الاجماع والقياس للاحكام أن القياس مظهر لا مثبت اللهم الا أن يراد بالاثبات اثبات غلبة الظن كما سيجىء لكن يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا أن يجعل من قبيل المحذوف أى تقدير لفظ الاثبات فى قوله والقياس أو يقال يريد فى جميع اثبات العلم لما وغلبة الظن لنا كما سيجىء (قوله ولايجعلون منها اثبات الكتاب والسنة) لذلك اعترض عليه بالمنع فانهم تعرضوا الان كلا من الخاص والعام والنص والمفسر والمحكم كيف يثبت الحكم وكذلك الآية المؤولة والعبارة والدلالة وكذا المتواتر والمشهور والجواب أن الكلام فى نفس الكتاب والسنة من حيث هما لافى أنواعهما فانهم جعلوا حجية مطلق الاجماع والقياس من المسائل ولم يجعلوا حجية مطلق الكتاب والسنة منها (قول المصنف ومايتعلق بها هو الادلة المختلف فيها) اعترض عليه بان مايتعلق بالادلة ان كان دليلا شرعيا فقد اندرج تحت الادلة والا فلا يجب البحث عن أحواله وأجيب بأنه من الدليل الشرعى لان الخصم من علماء الاصول الا ان المراد بالادلة الادلة الكاملة المتفق عليها فيما سبق بين الائمة المشهورين بالفقه كالائمة الاربعة وما يتعلق بها الادلة المختلف فيها (قول المصنف وقد يقع محمولا فيها كحوالنكرة الخ) فيه انه اذا وقع محمولا فيها كان مبحوثا عنه فما معنى عدها من الاعراض التى لايبحث عنها اللهم الا أن يراد انها ليست مقصودة بالبحث (قوله وكون الدليل جملة اسمية أوفعلية) نوقش فيه بمنع أن يكون الدليل جملة اسمية أوفعلية لادخل له فى الاثبات وقد يستدل باسمية الجملة على استمرار الحكم مثلا وقد فعله الامام محمد رضى الله عنه

الذاتية وأنواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يوجد مطلقا وقد يوجد مقيدا بقيد والشارح رحمه الله انما تعرض للمطلق وأمثلته وقد أوردناهما مع أمثلتهما فى شرح المرقاة فمن أراد فليراجع ثمة قال (قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هى الكسبيات الخ) أقول فان قيل فيه تسليم ان اثبات حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الخ حيث قال وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا فانه يقتضى أن يكون ذلك من مسائل الكلام قلنا ماذكره ثمة هو حجية الاجماع مطلقا أعم من كونه مثبتا للاحكام او العقائد ولاشك أنه نظرى معدود من مسائل الكلام ولهذا أطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان وماذكره هنا اثباته للاحكام خاصة وهو عملى وهذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله مقرونا بالقياس ولامخالفة بين الكلامين قال

(قوله أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه أهم في فن الاصول (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن أحوال التصور من حيث انه حد أو رسم فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد أو رسم وعن أحوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل في الايصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بأنه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن أن يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور الموصل بأن يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن أحوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعا الى أحوال الادلة وبعضها الى أحوال الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان

في كتبه (قوله لان الدليل مقدم بالذات) فيه بحث اذ لو أراد أن نفس الدليل مقدم بالذات على المدلول فممنوع بل قد يكون المدلول مقدما على الدليل كالصانع والعالم وكما فيما نحن فيه اذا كان الحكم الخطاب الازلي وان أراد أن العلم بالدليل مقدم فلا حاجة الى تقييد تقدمه بالذات لانه مقدم بالزمان أيضا (قوله كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات الخ) لا شك أن موضوع المنطق المعلومات التصورية والمعلومات التصديقية من حيث الايصال لا نفس الايصال ولا نفس التصور والتصديق فكلامه اما على حذف المضاف أو على جعل التصور مثلا بمعنى المتصور أو بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكذا الكلام في قوله يبحث فيه عن أحوال التصور الخ يؤيده أن الحد والرسم وكذا الجنس والفصل المعلومات التصور به لا نفس التصور والحجة والقضية ونظائرهما المعلومات التصديقية لا نفس التصديق وهذا ظاهر (قوله لكن الصحيح أن موضوعه الدلالة والاحكام) نقل عن الشارح أنه قال وظني أنه لا اختلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى الاحكام من حيث الثبوت ومن جعل الموضوع الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل (قوله لانا رجعنا الادلة الخ) رجع يجيء لازما ومتعديا ومصدر الاول الرجوع والثاني الرجع وما نحن فيه من قبيل الثاني (قوله تحكم)

(لكن الصحيح أن موضوعه الادلة والاحكام) أقول نقل عن الشارح رحمه الله أنه قال وظني أنه لا اختلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو أني اطلعت على كلام الامام في هذا المقام قبل اشتهار النسخ وكثرتها لالحقته بالكتاب قال (لانا رجعنا الادلة بالتعميم الخ) أقول رجع يجيء لازما ومتعديا مصدر الاول الرجوع والثاني

فيعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم أن قوله ويلحق به يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على أن موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم مباحث

فان أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح وبالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازى معا فنقول نريد في الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل أردت أن أحقق بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن أحوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوهما وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شئ الى آخر كما أن في أصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن ايصال تصورا وتصديق الى تصور أو تصديق ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين

مباحث الادلة أكثروأهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال (قوله فان أريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وأمارات ولو سلم انها أدلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما في الباب أن العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها مخالفا لجهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها

قيل التحكم انما يلزم اذا جعل أصول الفقه عبارة عن العلم بالقضايا الكلية الشاملة مباحث الادلة والاحكام كما ذكره المصنف فيما سبق وبنى عليه قوله ولكن الصحيح الخ وأما اذا جعل عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للاحكام وعليه بنى صاحب الاحكام أعني الآمدى كلامه فلا وأنت خبير بأن هذا لا يدفع التحكم اذ لا شك أن المقصود في هذا الفن هو العلم بكيفية اثبات الادلة للاحكام ولما كان بعض المباحث المتعلقة بها راجعا الى أحوال الاحكام كان جعله عبارة عن العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للاحكام لا عن العلم بالادلة والاحكام جميعا من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى تحكما كما لا يخفى (قوله يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح) أي يؤخذ بمعنى يتناولهما كالاعتقاد والتصديق (قوله وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت) فيه بحث وهو أن الدليل قسمان لمي وانى والاول يفيد ثبوت المعلول أيضا فان تعفن الاخلاط يفيد الحمى ويورثه كما أن العلم بذلك يفيد العلم بهذا والادلة الثلاثة بالقياس الى الاحكام الثابتة بها من هذا القبيل فلا وجه لقوله وليس معنى الدليل الخ ويمكن أن يدفع بأن المترتب على الدليل من حيث انه دليل هو العلم بالمدلول نعم قد يترتب ذات المدلول على ذات الدليل ولا شك أن المتبادر من قول المصنف عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم ترتب الحكم على وصف الدليل فليتأمل (قوله كما هو شأن العلل الخارجية الخ) قيل لا حاجة الى تقييد العلل بالخارجية

الرجع الاول كقوله تعالى حكاية ارجعوا الى أبيكم والثاني كقوله تعالى فان رجعك الله وقوله تعالى فرجعناك الى أمك وما نحن فيه من هذا القبيل قال (هذا الكلام لا حاصل له الخ) أقول هذا كلام له حاصل تحته طائل لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلنوضح كلام التوضيح ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق أراد المصنف بقوله وان أريد بالحكم الخ تحقيق قوله في المتن عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم بايراد الاشكال عليه ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال أنه ان أريد بالحكم نفس الخطاب فلا يصح قوله يثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين أن يراد بالحكم علمه ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها وان أريد به أثر الخطاب فقوله يثبت بهذه الادلة صحيح فيما سوى القياس دون ما اشتهر ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل مثبت غلبة ظن بالحكم فظهر من هذا أن المراد باثبات القياس في الوجهين اثباته فحينئذ يلزم الاشكال بأن اللفظ الواحد وهو علم الحكم في الاول وثبوت الحكم في الثاني لا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد الجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازى معا وهو غلبة الظن في الوجهين وتقرير دفعه انا نريد في كل من الوجهين باثبات الادلة الحكم اثباتها العلم به أعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن أما في الاول فلان قدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف مناسب وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن وأما في الثاني فلان هذه الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم لمعنى أثر الخطاب أفاد علمها علمه كما أفاد ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما أن في العلل الخارجية المترتب الحكم على وصف الدليلية اعتبر وعمم ليشمل الادلة باسرها قال (هذه ثلاثة مباحث في الموضوع أوردها مخالفا لجهور المحققين) أقول اعلم

وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كالمضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لايكون موضوع العلم

الواقف على كلام القوم فى هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق أن المبحوث عنه فى العلم اما أن يكون اضافة بين الشيئين أولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الآخر أولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لها دخل فى ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا وأما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لادخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولادخل

فان شأن العلل مطلقا سواء كانت خارجية أو ذهنية افادة نفس ثبوت معلولاتها غاية الامر أن العلل الذهنية تفيد ثبوت معلولاتها فى الذهن (قوله وان كان فوق الاثنين غير صحيح) لايخفى أن المناسب للمقام أن يقول وان كان اثنين اللهم الا أن يقال ان مافوق الاثنين له وحدة ما وان كان بالاعتبار بخلاف الاثنين فانه عدد محض فاذا لم يجز تعدد ماله وحدة باعتبار فعدم جوازما لاوحدة له أولى وهذا نظير ماذكره الفقهاء فى مثل أنت طالق طلاقا من انه يجوز نية الثلاث ولايجوز نية الاثنين (قوله كلا المضافين) تحرزا عن الترجيح بلا مرجح واعتبار ما هو المقصود (قوله عن وجوب فعل المكلف) فان وجوب الفعل من حيث هو وجوب ليس اضافة لابين الفعل والفاعل بل صفة للاضافة لكن المعاملة ليس اضافة بين المتعاملين ولابين فعل المكلف والدليل اذلايتوقف تعقل الوجوب على تعقل الدليل بل الشيئين به كالايتوقف تعقل وجود زيد على تعقل موجده (قوله أو كان اضافة) قال

أن المصنف برد الله مضجعه وجعل الفردوس مثواه ومرجعه أورد بفكره الصائب ورأيه الثاقب ثلاثة مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر عند الجمهور يتعجب منها المتأمل فيها ويتحير لدى الوقوف عليها المبارى والمناظر اذ لم يظر أن أحدا يبلغ هذا الامر من التحقيق أو يتمراسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه أى مرجع محمولات المسائل والعرض الذاتى فى الحقيقة اضافة مخصوصة بأن العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه وهى راجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشئ عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل فاتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم المسائل تركبت من جزأين موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل من الجزأين بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لابمعنى عدم تعدده على ماسيأتى وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف ثبوته وذلك ظاهر لايخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الآخر بالنوع تغاير الملزومان بالضرورة ولاوجه لرفع احدهما الى الآخر بالتأويل كما قيل فى أحوال الاحكام انها راجعة الى أحوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا مرجح كما لايخفى على الناظر المتأمل وأما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان مأخذ الفصل الداخل فى حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزأين أما المحمول فظاهر وأما الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب التام وبالاختلاف عدمه لامجرد تعدده كما تشهد به عباراته ههنا وفى البحث الثالث كما يظهر هنالك ان شاء الله تعالى ولاشك

الواحد أشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان أريد بالعلم الواحد ماوقع الاصطلاح على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح حينئذ على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيآن فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان

الاعراض المبحوث عنها وتميزها عن غيرها والثابتة مقارنة لاعتبارها فى عنوان الموضوع وملاحظتها فى نظر الباحث فلا يبحث عنها من هذه الجهة فى ذلك العلم اذ لامعنى لاثبات الشئ لنفسه بالدليل أو بالتنبيه لان ثبوت الشئ لنفسه أولى غير انه ربما يؤخذ بعض أنواع الموضوع بتجريدها عن ذلك العنوان فيبحث عن هذه الحيثية لان المسئلة باختلاف العنوان ومن هذه الحيثية كان اثبات الواجب مسئلة من الالهى مقصودة الاثبات

لاحوال

لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ماقرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا الان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة أن العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان أريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم أنه يوجب

جدي رحمه الله في شرح فصول البدائع مراد صاحب التنقيح أنه اذا كان المبحوث عنه في علم اضافة أمر الى آخر جاز أن يكون موضوعه كلا المضافين مطلقا الا انه اذا كان المبحوث عنه الاضافة انما يجوز تعدده على تقدير مخصوص كما قال في التلويح فانه شرح لا يوافق المشروح بدليل تمثيله هو بالمنطق ومنع الشارح جواز التعدد فيه وانا ظاهر عندي ماذكره الشارح كما يدل عليه قول المصنف ويكون بعض العوارض الخ اذ لو لم يكن أحد المضافين منشأ لشيء من تلك العوارض لم يكن لجعله موضوعا وجه وأما ذكره المنطق فالتمثيل بمجرد كون المبحوث عنه اضافة نعم قول المصنف وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة حيث لم يذكر الشق الآخر يشعر بما ذكره الجد لكن الحق حقيق بأن يتبع فاللام من الاضافة للعهد والمعهود الاضافة التي كلا مضافيها منشأ لتلك العوارض فالنفي يشمل القسمين فليتأمل (قوله على ماقرره المصنف فيما سبق) قيد بذلك لان لها دخلا فيه على ماقرره الشارح نفسه فيما سبق (قوله باختلاف المعلومات وهي المسائل الخ) فيه بحث لان المسائل كما تختلف باختلاف الموضوع تختلف باختلاف المحمول فلو صح عدم جواز تعدد الموضوع بناء على ماذكر للزم عدم جواز تعدد المحمول فان اعتبر في جانب المحمولات شيء يجعلها في حكم الواحد فليعتبر في جانب الموضوعات أيضا (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ)

أن الاضافة الجامعة بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف واذا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة وأما عدد الموضوع على انتفاء ذلك التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما أن يتعدد بالاشتراك كما في جامع ذاتي أو عرضي والاول غير صحيح بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المصنف رحمه الله تعالى أما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا في الشفاء ان التثليثات المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت أمورا تخييلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنس بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخييلية للمعنى الجنس البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوعيات بناء على أن النوع أقرب من الجنس الى الخيال أسهل على البال أقاموا أنواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها السطح والخط والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال وأما الثالث فلان الاشتراك في العرض المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار المشتركين في العرضية والاشتراك في العرض الخاص كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك انما لاشتراك البدن فيها بل في الانتساب اليها كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى واعتبار ما بينهما لا يوجب الانضباط لاقتضائه الى أن يتحد جميع العلوم العربية الباحثة عن أحوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث عن أحوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطأ في اللفظ وأما عدم اتحاد العلم بأن تعدد الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيأتي أن مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه الله تعالى بالترديد فانا نختار أن المراد عدم تناسبها لكن لا مطلقا بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتها ان اتحد الموضوع أو تجانسها ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس أو اتحد الموضوع كما سيأتي في البحث الثالث أو كان المبحوث عنه الاضافة عن تعدد

القابلية أو علة بان تكون متممة للعلة الفاعلية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها وباعتبار ملاحظتها في جميع المباحث على ماهو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها بحثا عن الموضوع أو جزئه ولم يلزمنا تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار قلت لما كان موضوع العلم الالهي هو الموجود بما هو موجود على ماهو صريح كلام القوم ونصب عين المصنف في توحيد الموضوع فلزوم اثبات الشيء لنفسه ظاهر لا ريب فيه ان لم يؤخذ الموضوع مجردا عن العنوان على ماقررناه وليس مراد المصنف رحمه الله انه لا يبحث عن الحيثية أصلا بل انما مراده أنه لا يثبت الموضوع نفسه وما هو جزء منه وهو لم يجعل الاستحالة لزوم تقدم الشيء على نفسه وعليته له حتى يقال ان كون الحيثية قيدا أو علة انما هو في نظر الباحث لا في نفس الامر على انه لا ينكر ذلك ولزوم تشارك العلمين الموجب لتداخلهما في موضوع واحد ممنوع فان معنى

كون الحيثية المعتبرة بيانا للمبحوث عنها هو بعينه كون البحث عنها باعتبار الحيثية وبالنظر اليها ولم يجعل الحيثية جزأ من الموضوع قط وانما

ذكرنى البحث عن الحيثية فى قيل الموضوع لاشتراكه فى الدليل لمزيد ايضاح وبيان وعدل عن جعل

اختلاف العلم وظاهر أن مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان أريد عدم تناسبها فلا نسلم أن مجرد تكثر
الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء

قال الفاضل الشريف فان قيل لم لا يجوز أن يريد بالاختلاف غير هذين المعنيين قلنا لان جعله فى مقابلة
الاتحاد مشعر بأن المراد به التكثير وقوله من غير رعاية معنى يوجب الاتحاد مشعر بأن المراد عدم
التناسب فأبطل الامرين حتى لو أريد معنى آخر لم يلزم اختلاف العلوم اذ لا معنى له سوى عدم اتحاد
الموضوع لا بالذات ولا بالاعتبار بمعنى الاشتراك فى ذاتى أو عرضى قال جدى فى فصول البدائع مجيبا عن
نظر الشارح وجوابه ان المراد عدم المناسبة التامة الضابطة لكثرة عدم الفهم فبيان اللزوم أن جهة
البحث هى جهة الوحدة الضابطة للمسائل الرابطة للموضوعات بما يوجب ملاحظتها فى كل مسئلة والربط
هو المراد بالاضافة انتهى وأنت خبير بما فيه من التكلف على أن المراد بالاضافة اذا كان مجرد الربط لم يرد
اعتراض المصنف على القوم لانهم أيضا اعتبروا الربط ولاحظوا جهة الوحدة فيما جوزوا من تعدد

حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك التناسب اذ لا يوجد حينئذ اشتراك المسائل
فى واحد من الجزأين الموضوع والمحمول لما عرفت آنفا فتختلف المسائل قطعا فيختلف العلم ضرورة وهو
معنى قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وأما اعتراضه بالزام المناقضة لان المصنف قائل بأن
الادلة موضوع الاصول كالاحكام مع أن كلا منهما أمور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور
والتصديق فانه قائل بأنهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فمغالطة تجرى فى جميع موضوعات
العلوم فيقال مثلا لا يجوز أن تكون الكلمة موضوعا لان محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهومها
بل لما صدق عليه وهو غير متناه والموضوع يجب أن يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال فى البواقى
وحلها انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلى بجزئياته فان الموضوع معروض المفهوم
وهو نفس الطبيعة الموجودة فى ضمن جزئيات غير متناهية فموضوع الاصول الدليل الشرعى الشامل
لكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصورى والتصديقى والعرضى الذاتى حقيقة للاول
هو اثبات الحكم الشرعى وللثانى الايصال الى المجهول وأما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل
فيهما فراجعة الى الاثبات والايصال فليتأمل واعلم أن قول المصنف رحمه الله تعالى ويكون بعض
العوارض ينبغى أن يكون حالا على الشذوذ كما قيل فى قولهم وأرهنهم مالكا وقولهم قمت وأصك وجهه
اذ لا يجوز ان يعطف على كان فى قوله كان اضافة شئ اذ لو كان كذلك لوجب جزمه ولا أن يكون معترضا
اذ المقصود من ذكره تقييد كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض ناشئا عن أحدهما
وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع فى بعض النسخ وقد يكون بلفظ
قد وهو أظهر لانه حينئذ يكون واقعا من الشرط وهو قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا
المضافين لبيان أن بعض العوارض قد يكون ناشئا عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر وقد لا يكون
كذلك لاستلزامه أن يكون موضوع المنطق الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المصنف سابقا بأن
موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الماهيات بذكر على سبيل التبعية فظهر
من هذا فساد ما قال فى فصول البدائع نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه
اضافة شئ الى آخر والا لاختلفت المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار أما اذا كان اضافة شئ الى آخر كالايصال فى المنطق والاثبات فيهما فجاز أن يكون
كلا المضافين فان المصنف رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك وأما ما قيل
الاصول المدونة فى فن المنطق حيث قال كما أن فى الاصول يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفى المنطق

الحيثية لو أريد تقييد العروض
الاعراض المبحوث عنها
فتنبيها عن ورود الاعتراض
المشهور من أنه يستلزم
تقدم الشئ على نفسه فان
الناظر فيه ربما يخطر بباله
بدارا انه قيدا وعلة
للموضوع فى لحوق
الاعراض فى نفس الامر
الى أن يرده الجواب
والبيان بأنها علة أو قيد
فى نظر الباحث لا فى
نفس الامر وان كان مفيد
المآل لما آثره المصنف فى
بادئ الحال وأما العوارض
اللاحقة للموجود بحيث
تختلف الشأن فى البحث
عنها وعدمه حتى تكون
تلك الحيثية بيانا كما فى
الثانى بل يبحث عن كلها
(قوله المشهور أن الشئ
الواحد الخ) لما حقق
المصنف رحمه الله كون
الحيثية فى القسم الثانى
بيانا للاعراض المبحوث
عنها وتمييزا لها عن غيرها
كما شرحنا كلامه بما
لا مزيد عليه أمكن عنده
أن يكون الشئ الواحد
موضوعا للعلمين بل هو
بالنظر الى هذا التحقيق
كما ذكره من علمى الهيئة
والسماء والعالم من
الطبيعى واقع والقوم لما لم
يتمكنوا منه مضوا على
الاباء عن ذلك لان
المصنف لما جعل الحيثية
بيانية أمكن ملاحظتها فى محمول كل مسئلة من مسائل العلم تورد فيه على الاجمال فيحصل انضباط

الكبيرة

الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار أعني الكم المتصل القار الذات أو في عرضي كبدن الانسان وأجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما أورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول أشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد

الموضوع (قوله بشرط تناسبها) قيل التناسب وان قيد بكونه معتدا به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط أمر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراطه ألا يرى أن مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة أجاب الشارح في شرح المقاصد بأن البحث عن أحوال الاشياء اذا كان من جهة اشتراكها في أمر ومصداقه أن يقع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد (قوله اشتراكها في ذاتي) فيه بحث وهو أن ذلك الذاتي حينئذ أولى بالموضوعية فلا معنى لجعله أشياء ثم ردها الى شيء واحد فان قلت انما ارتكبوا ذلك لئلا يلزم أن يكون لحوق بعض الاعراض لامر أخص قلت يكفي التساوي مع المقابل على أنه معارض بلزوم عموم بعض الاعراض المبحوث عنها اذا جعل الموضوع أنواع المقدار والمحققون لا يجوزونه وان جوزه الشارح ههنا اللهم الا أن يقال تقييد العام بما يجعله مساويا بين وأما حديث المساواة مع المقابل ففيه أنه انما يكفي فيما اذا لم يحتج عروض كل من المقابلين الى أن يكون الموضوع نوعا معينا كما ذكره في حواشي المطول وغيره (قوله والاركان الخ) أي الاخلاط الاربعة أو العناصر الاربعة (قوله مناقض نفسه لان موضوع الاصول) قيل عليه علم الاصول مما يبحث فيه عن الاضافة والاعراض بعضها ناشئ من أحد المضافين وبعضها من الآخر والمصنف قائل بتعدد الموضوع في مثله فأين المناقضة في هذا المثال وأجيب بأن مقتضى كلامه أن يكون تعدد الموضوع في هذا القسم باعتبار الاثنينية الناشئة عن المضافين لا غير فينبغي أن يكون موضوع الاصول مطلق الادلة والاحكام فقط لكن لا يمكن جعل مطلق الادلة أعني الدليل موضوعا من حيث مفهومه كما ذكر فيضطر الى جعل الادلة موضوعا باعتبار خصوصياتها وحينئذ يزيد عدد الموضوع على اثنين وبهذا الاعتبار يتناقض كلاماه فالتناقض في هذه الصورة باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره وقد يجعل باعتبار كون مطلق الدليل موضوعا كما زعم من كلامه وغير موضوع لان الاعراض الذاتية ليست لها والاول أظهر فليتدبر (قوله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل) قيل عليه كما انها ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل كذلك ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الكتاب والسنة وغيرهما وكما انها اعراض ذاتية لما صدق عليه الكتاب والسنة مثلا كذلك اعراض ذاتية لما صدق عليه الدليل فمن أين يلزم كونها موضوعات دون الدليل وأجيب عنه بان ليس عروض هذه العوارض لمعروضاتها من حيث انها دليل والا لزم أن يوجد من المبحوث عنه ما هو مساو للدليل وليس كذلك بل من حيث انها كتاب وسنة أو غيرهما وبهذا يكون من المبحوث عنه ما هو مساو لكل منهما وكذا في التصور والتصديق للمنطق

يبحث وعن ايصال تصورا وتصديق الى تصور وتصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل لكون المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر لا تسوية بينهما مطلقا ثم الاضافة المعرفة في قوله وان المبحوث عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة ناشئا عن أحد المضافين

العلوم بالاتحاد والاختلاف المقصود بخلاف غيره فانهم لما اعتبروها في جانب الموضوع وأخذوها قيدا له لا يحصل هذا الانضباط لا باتحاد الموضوع واختلافه وما ذهب اليه المصنف من ملاحظة الحيثية في جهة المحمول أوجه وأولى مما ذهب اليه غيره من ملاحظتهما في جهة الموضوع وان كان مآل كل واحد منهما واحدا وذلك لان المحمول هو محط الفائدة والمقصود بالبيان ولان الاعتراض المشهور ظاهر الورود على ظاهر ما ذكروه وكون المقصود في العلوم معرفة أحوال الموجودات وتنويع الحقائق وتجنيسها للبحث عما أحاطوا به من الاعراض الذاتية مع تجويز الحاق ما يطلع عليه من الاحوال بعد ذلك لا ينافي اعتبار الحيثية في جانب المحمول أصلا لان الحيثية لا بد من اعتبارها سواء اعتبرت في جانب المحمول أو الموضوع بل اعتبارها في جانب المحمول أنسب للمقصود وأبين للمراد وأدفع للاشكال والقول بانه لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في أحوال شيء وذلك في أحوال شيء آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز مدفوع بان المجهول ثبوت الاحوال للموضوعات لا أنفسها وكذلك نفس الموضوعات وان كانت معلومة لكن ثبوته

ومنها أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان أحدهما أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيهما أن الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن أن يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيين ولا يبحث عن الحيثيين والواقع خلاف ذلك

أو التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق في المنطق (قوله ومنها أنه قد تذكر الحيثية) المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود أي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم

(قوله والتشارك بين اثنين الخ) مبني على ما جوزه سابقا من كون العرض الذاتي لاحقا لامعروض بواسطة أمر أعم داخل والمحققون يقيدون العرض الذاتي في مثله بما يجعله مساويا للموضوع (قوله وكذا التصور والتصديق في المنطق) قيل هذه مغالطة نشأت من اشتباه العارض بالمعروض فان الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة في ضمن جزئياتها فموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل الكل من الاربعة وموضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول وأما تفاصيل الاول الواقعة محمولات المسائل فيها فراجعة الى الاثبات والايصال وأنت خبير بأن هذا يستدعي أن يكون العرض الذاتي في كل من العلمين أمرا واحدا وأن تكون خصوصيات الاعراض المبحوث عنها اعراضا غريبة ولا يلتزمه أحد

وبعضها عن الآخر فصدقه اما بانتفاء الاضافة أصلا أو بانتفاء قيدها فلا حاجة الى أن يكون بعد أو كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع العوارض ناشئا عن أحد المضافين كما توهم قال (ومنها أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات وله معنيان) أقول هذا هو المبحث الثاني وحاصله أن الحيثية تكون تارة جزءا من موضوع بمعنى انها تعتبر في وصف العنوان بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة أي عن القيود المخصصة لا المجردة عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود لان الموجود داخل في الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار اتصافه به ويكون تارة بيانا للنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها وانما حملت ههنا على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح أن يبحث عنها في العلم اذ لا يبحث عن جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم أن يكون قيدا في الموضعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا الى غير ذلك من عبارات تدل على القيدية فاعترض الشارح رحمه الله تعالى بانا لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز أن تكون قيدا للموضوعية وبناء على هذا لو جعلنا في القسم الثاني أيضا قيدا للموضوع من حيث هو موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم لتجوزنا عما فر المصنف رحمه الله تعالى من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزمنا ما لزمه من محذور تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات وبالاعتبار اذ يحصل الامتياز حينئذ بالثاني والجواب عنه أن كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونها قيدا للموضوعية كما أن كلا من الحيوان والناطق جزء من الانسان لا ينافي قيديته الانسانية ثم انه لا وجه لبناء جواز قيديتها في الاول لاستلزامه فسادا في الثاني دون الاول وهو ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مداره على قيدية الاعتراض المبحوث عنها واذا انتفت انتفى بالضرورة وأما ما ذكر من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فيما تقرر عند المصنف رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى الزامه وما ذكر في البحث الثالث من الاشكال فسنبين هنالك ما فيه من الاحتمال ان شاء الله تعالى قال في فصول البدائع يرد على الاول يعني كون الحيثية جزءا من الموضوع وبيان الاول أن موضوع الالهي ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع أمرا

الاحوال اليها مجهول والحيثية لما كانت مأخوذة فاعتبارها في جانب الموضوع كما يحصل الانضباط بالاتحاد والاختلاف وكذلك اعتبارها في جانب المحمول يحصل ذلك الانضباط من

كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى أن الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما في القسم الاول لما صح أن يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى أن البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من

(قوله عن أحوال الموجودات المجردة الخ) أي المطلقة لا المجردة عن المادة فانه يبحث عن أحوال الماديات أيضا ثم ان قوله الموجودات يشعر بأن موضوعه أنواع الموجود وبه صرح في حواشي المطالع وحينئذ يجب أن يقيد الاحوال المشتركة بما يجعله مساويا للموضوع لئلا يلزم أن يكون من الاعراض الغريبة كما هو التحقيق لكن يرد عليه أن موضوعه اذا كان أنواع الموجود كان ذات الواجب تعالى من جملة موضوعاته فكان يجب أن لا يبحث في هذا العلم عن وجوده تعالى مع أن الظاهر كون اثبات الصانع من أعلى مقاصده اللهم الا أن يلتزم استطرادية ذكره ههنا ولا يخفى بعده وقوله هو الموجود من حيث انه موجود صريح في أن موضوعه طبيعة الموجود لا أنواعه وعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد عليه لزوم كون الاعراض الخاصة بأنواعه اعراضا غريبة واعتبار التساوي بمقابلها يدفعه أن ذلك لا يكفي في المشهور لكون العرض ذاتيا بل لابد مع ذلك أن لا يحتاج في عروضه الى أن يصير الموضوع نوعا معينا لا حقيقيا ولا اضافيا والاحوال المبحوث عنها قد تحتاج الى أن يكون الموضوع جوهرا أو عرضا كما لا يخفى على الناظر في مباحثه (قوله والامكان) عد الامكان من الاعراض الذاتية للموجود لا يصح الا بعد تقييده بما يخصه به والا فهو يعرض للمعدوم أيضا والاقرب أن ذكره استطرادي (قوله لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع) كيف ولو كانت جزأ منه لكان موضوع الالهي مركبا من الموجود والوجود

تحققا حتى يبحث عن أحواله في أعلى العلوم الحقيقية والثاني أنه لا يلزم من كون الوجود جهة البحث أن يكون جزأ لجواز أن يكون قيدا خارجا معتبرا في البحث وهو الحق وأورد على الثاني أن الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها من تلك الحيثية يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم سبب اللحوق عليه وفيه بحث أما أولا فلانه ان أراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه الذاتية لانه المحقق اتفاقا وان أراد به المصنف الوجود بالفعل سلمنا أن موضوع الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الوجود لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان كان ما صدق عليه لا نسلم أن الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان مفهومه فالجزئية مسلمة لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول نختار الاول وندفع المنع بما مر أن المراد بجزئيته منه اعتباره في الوصف العنواني فلا اشكال وأما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح وارد على قوله والثاني أنه لا يلزم الخ ولا حاجة الى الاعادة وأما ثالثا فلان الايراد المذكور ليس على الثاني كما تحققته ولهذا قال الشارح رحمه الله نعم يرد الاشكال المشهور فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيد به دون البيان للعرض الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتأمل قال

غير فرق فقط والتمايز بنظر هذا في نوع من أحوال شيء وذا في نوع آخر من أحوال ذلك الشيء أو شيء آخر والمصنف لا ينكر ان اتحاد الموضوعات واختلافها يوجب اتحاد العلوم واختلافها باعتبار الحيثيات في جانب الموضوع كما صرح بقوله فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف بحسب محمولاتها وانما يريد أن اعتبار ذلك في جانب المحمول أنسب لما مر لا يقال على ما ذهب اليه المصنف يمكن أن يجعل كل علم علوما متعددة لاشتمال موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فيفوت الانضباط لانا نقول لا شك في صحة ذلك على تقدير اختصاص تعلق الغرض العلمي بذلك ولا نسلم فوات الانضباط فانه لما أخذ موضوع علم الفقه فعل المكلف من حيث الصحة على العموم فهذه الحيثية تجمع كل نوع منها في اسم الفقه وهو العلم الكلي ولا يخرجه من كونه فقها البحث عنه من حيث الوجوب أو الحرمة أو غير ذلك وان أفاد تفصيلها علوما جزئية يشملها اسم الفقه ونظير ذلك العلم الطبيعي وموضوعه الجسم من حيث

الحركة والسكون ثم هو يتنزل الى علوم تحته متكثرة الانواع كالنظر فى الاجسام الفلكية فانه نظر اخص

ذلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية فى القسم الثانى أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما لزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور فى جوابه أن المراد من حيث امكان الصحة والمرض أو الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث

وليس البحث عن اعراض المجموع اذ ليس المجموع أمرا محققا حتى يبحث عن اعراضه فى أعلى العلوم كذا فى محاكمات الاشارات وقد يجاب بأن معنى كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع انها تعتبر فى الوصف العنوانى بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك وبه يندفع اعتراض الشارح أيضا كما لا يخفى لكن فيه بحث لان الوصف العنوانى انما يقال فيما يراد المصدوقات وموضوع الالهى طبيعة الموجود ثم انهم يقولون موضوع الاصول الادلة الشرعية مع انه يبحث عن دليلية الاجماع والقياس فلو أريد بالجزئية كونها وصفا عنوانيا يلزم جزئية الدليل فى موضوع الاصول فكيف يبحث عنها على أن أمر التعبير سهل فلك أن تقول موضوع الهيئة أجسام العالم وأن تقول الموجودات المادية على هذا ولك أن تقول لم يرد بالجزئية مجرد كون الحيثية وصفا عنوانيا بل كون المعتبر فى لحوق الاعراض عنوان الموضوع فيندفع البحثان الاخيران وأما البحث الاول فمناقشة فى العبارة ولا يقدح فى أصل المقصود فليتأمل (قوله نعم يرد الاشكال الخ) قال فى فصول البدائع الحق فى الجواب أن حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرها وليس علة للحوقها بل لحاظها يعنى أن السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية غير ما أضيف اليه بأن كانت عين الصحة مثلا وليس كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك أن اعتبار الشئ غير ذلك الشئ فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثانى فلا اشكال والحال أن الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست سببا للحوقها فى نفس الامر بل لحاظها يعنى أن حصولها لكونها غاية داع الى البحث عنها وهذا كما ترى مبنى على التغاير بين الحيثية والصحة وان الاضافة ليست بيانية وهو ما لتزم عنده وان كان خلاف المشهور فليتأمل (قوله والمشهور فى جوابه الخ) يرد عليه أنه لا يتمشى فى مثل

(والمشهور فى جوابه أن المراد الخ) أقول هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات ورد عليه بانه لا يستقيم فى مثل قولهم موضوع علم السماء من الطبيعى أجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان أمكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها ولهذا لم يقتصر الشارح رحمه الله تعالى بل أراد أن يذكر جوابا صوابا فقال والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة الخ وتلخيصه أن الحيثية انما يجب أن لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم اذا وجب أن يكون طرق جميع العوارض للموضوع بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها أن يلاحظ معناها فى جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية أو أمرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا معنى تقييد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعى أن يعتبر فى معناه سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعى أو أمرا آخر يعتبر فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا فانه يؤول الى أن الكلام الذى فيه الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى وكذا الحال فى نظائره من مسائل الاصول فانه فى فصول البدائع والحق من الجواب أن حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبارها غيرها وليست علة للحوقها

وعلم جزئى وكالنظر فى الاجسام الاسطقسية وموضوعها جسم مخصوص لا جسم مطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه فهو النظر فى الحيوان والنبات وهناك يختتم العلم الطبيعى (قوله وان الواحد الحقيقى الخ) انما أخذ الواحد الحقيقى الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا فى الذات ولا فى الصفات وليس هو الا الواجب الوجود بالذات لان غير الواحد الحقيقى لا يؤمن فيه من لحوق بعض الاعراض لجزئه فلا يلزم تنوع اعراض الشئ الواحد بل تنوع اعراض الكل والجزء (قوله ولا يضر أن يكون بعضها اضافية وبعضها سلبية) قال بعض الناظرين هكذا فى النسخ المعتمدة المصححة بدون ذكر الحقيقية لان المقصود يتم بدونها مع أن القائلين بأنه تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه بوجه من الوجوه لا يثبتون له تعالى صفات زائدة على ذاته فما فى التلويح من قوله وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد غلط على أن القدرة

عنها

يكون له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا

عنها في العلم والتحقيق أن الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى أن البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها أن المشهور) المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح أن يكون لشئ واحد اعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان أو العلم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلانهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الاطلاق الا أن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه

قولهم موضوع علم السماء والعالم من الطبيعي أجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وأيضا يستلزم أن لا يبحث في الطبيعي عن استعداد الحركة مع أن يبحث فيه عن كون الفلك قابلا للحركة المستديرة اللهم الا أن يؤول بصرف الطبيعة الى تأثيرها فيندفع الاول ويقال قيد الموضوع استعداد مطلق الحركة والبحث عن استعداد الحركة الخاصة أو يلتزم أن البحث عن ذلك استطرادي فيندفع الثاني (قوله والتحقيق أن الموضوع الخ) تلخيصه أن لفظ الموضوع يتضمن معنى في البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع هذا العلم الامر الفلاني من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزء معناه أعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض وفيه بحث لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية أن يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل

بل لحملها يعني أن السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما أضيفت اليه بان كانت مثلا عين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليست كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها ولا شك أن اعتبار الشئ غير ذلك فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحال أن الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليس سببا للحوقها في نفس الاول بل لحملها يعني أن حصرلها لكونه غاية داع الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير من الحيثية والصحة وقد صرح المحققون بان اضافتها اليها والى أمثالها بيانية فليتأمل قال (ومنها أن المشهور أن الشئ الواحد الخ) أقول هذا هو البحث الثالث وحاصله أن تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشئ واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان

والخلق سيان في كونهما صفة حقيقية قديمة على مذهب الحنفية وفي استلزامهما اضافة متأخرة وأقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع سؤال مقدر هو أن الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار عندك أن الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته قديم واجب وليس له صفة زائدة تكون عرضا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته عندنا غير زائدة ولا متغايرة بل هي لا عينه ولا غيره على الحقيقة لا على المعنى الذي اخترعه احداث الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالباقي وسلبية كالتجرد وفيها جهة العرضية بالنسبة اليه لان مبدأها ليس نفس الذات ولا ما ليس عينه ولا غيره بل يلاحظ في صدق الاضافات النسبة الى غيره وفي صدق السلوب انتفاء مبدا الايجاب واما انها ذاتية لان لحوقها له ليس لجزئه لتعاليه عن الجزء وتقدسه عن التكثر

أحوال الاجسام التي هي أركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها او يبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولا يخفى أن الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانه قيد العروض وههنا تطرأ بما ولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه وأما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة أحوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا و بحثوا عما أحاطوا به من اعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن أحوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما تحيط به الطاقة الانسانية من

في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليتأمل (قوله طبائعها الخ) طبائعها بدل من أحوال الاجسام وقوله حركاتها ومواضعها معطوف على طبائعها وقوله وتعريف الحكمة معطوف على أحوال لكن يقدر في المعطوف عامل غير عامل المعطوف عليه كما في علفتها تبنا وماء باردا أي يحصل فيها تعريف الحكمة اذ لا معنى لان يقال يعرف فيه تعريف الحكمة لان المراد به المعنى المصدري لا المعنى المعرف (قوله وتنضيدها) الفرق بين الترتيب والتنضيد هو أن الترتيب عبارة عن رفع بعض الاجسام فوق بعض والتنضيد عبارة عن وقوع بعضها فوق بعض على سبيل التماس اللازم لعدم الخلاء فيكون الترتيب أعم مطلقا من التنضيد كما ذكره الشريف في حواشي شرح الجغميني (قوله والثبات فيها) الاولى أن يسقط الثبات ههنا أو يذكره في قوله عن أحوال الاجسام من حيث التغير أيضا (قوله وقد صرح بانه قيد العروض) تأييد لقوله السابق أعني قوله وعلى هذا الوجه الحيثية في القسم الثاني أيضا قيد الموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم الخ لكن ما صرح به أبو علي يخالف ما ذكره الشارح من التحقيق من أن الحيثية قيد للبحث لا العروض (قوله وضعوا الحقائق) فيه اشارة الى وجه تسمية موضوع العلم موضوعا (قوله وجوزوا لكل أحد أن يضيف الخ) قيل فيه تصريح بأنه يجوز أن يكون العلم اسما لجملة تتفاوت بحسب الاعصار والازمان وقد منعه قبل ذلك فيما اعترض على تعريف الفقه الذي ادعى الشارح انه مخترع المصنف لا يقال لا يلزم من تجويز كون العلم اسما لجملة يمكن أن يتزايد بحسب تلاحق الافكار تجويز كونه اسما لجملة تتزايد تارة وتنقص أخرى لانا نقول

بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما تتعدد باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة أو متعددا تجمعه الاضافة كما سبق وتختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد لم تجمعه الاضافة كذلك تتعدد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية ان اتحد الموضوع بان اتحد جنسها الذي هو الاضافة أو تعدد كما سبق أو جنسها الذي هو غير الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه في الحقيقة كذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الموضوع والمحمول بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافها اذ يكفي فيه اختلاف أحدهما وهو ظاهر وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها فكما يصح أن تتمايز العلوم بتمايز الموضوعات فكذا يصح أن تتمايز بتمايز المحمولات وان أريد أن الاصطلاح يجري بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مضايقة في ذلك وأما الوقوع فلان الحكماء جعلوا أجسام العالم وهي البسائط من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وهو موضوع علم السماء والعالم وهو مباحث الفلكيات

ولا الاسم مباين له ولا الصفة زائدة غير محمولة كالقدرة والقوة ولم يتعرض لهما المصنف رحمه الله بانتفى لعدم تصور ما يلحق لامر منفصل عنه أن يكون محمولا عليه لان الحمل واللحوق الذي هو الاتصاف مفروض الشتق وزيادة الصفات مقطوع الانتفاء (قوله قطعا للتسلسل في المبدء) وان قيل اللازم من الدليل هو تعدد الاعراض الذاتية لا تنوعها الذي هو المطلوب تلك المطلوب طرق الصفات المتنوعة للواحد والدليل يفيده وأما تنوعها فظاهر فان الصفات الاضافية نوع والسلبية نوع آخر وما قيل ان الصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال كلام لا معنى له أصلا كيف والمحل مفروض الوحدة على أنه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها على الذات وهي مما يجب تنزيه الله تعالى عنه (قوله ولانه يلزم) دليل آخر على كون لحوق البعض لا بد أن يكون لذاته عطفا على قوله قطعا للتسلسل يعني أن لحوقه لو لم يكن لذاته يلزم الاستكمال بالغير بل هو نفسه وبطلانه أظهر من الشمس وأبين من الامس وقد اتفق على امتناعه الكل سوى طائفة من متأخري الاشعرية وجماعة من قدماء المعتزلة

الكمال وخال عنه وانما حصل هذا الكمال بتلك الصفة وليس الاستكمال عن الغير الا هذا والمرء في معنى القسر ساقط عن درجة الاعتبار لا يجوز الاصغاء له وبالجملة لزوم الاستكمال عن الغير على تقدير الزيادة واستحالته في حق الواجب كلاهما ضروري أولى لا مجال للمناقشة فيه والقول بان الخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة وهي على الحياة باطل فانه مبني على زيادة الصفات ومغايرتها التي أحدثها هؤلاء والا فالحق وهو مذهب الحنفية ان الله بجميع صفاته وأسمائه واحد وبجميع صفاتها وأسمائه قديم واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا زيادة ولا مغايرة بوجه من الوجوه ولا يسع فيه التوقف ولا يتطرق اليه الاحتياج هذا والله يحق الحق وهو يهدي السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل (قوله على أن قولهم) يصدر عن هذا الاصطلاح ويسطر بقسمه حيث اعتبروا الاختلاف في المحمول كما بينا أن الحيثية فيهما بيان للعوارض الذاتية المبحوث عنها

الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا أن يوضع شئ أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا أن هذا ينظر في أحوال شئ وذاك في أحوال شئ آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز وأما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر

هذا انما يصح اذا كان قول الشارح فيما سبق وأيضا ينتقض الخ من تتمة الاعتراض الاول حتى يكون المجموع اعتراضا واحدا وهو خلاف الظاهر (قوله فلا معنى للعلم الواحد) قيل ان ارادوا الاصطلاح على أن هذه المناسبة تقتضي أولوية هذا الاعتبار فلا مشاحة والا فقوله لا معنى للعلم الواحد الا كذا اعادة للدعوى ثم قوله ولا معنى لامتياز العلوم الخ عين النزاع لم لا يجوز أن يكون امتياز العلوم بحسب أن هذا ينظر في حال شئ وذاك ينظر في حال آخر ولذلك الشئ بعينه (قوله الا أن يوضع شئ الخ) في بعض النسخ الا أن اضع بصيغة التكلم أو الخطاب وعلى هذا قوله فيبحث وتغاير الاسلوب ايماء الى أن الباحث عن الجميع لا يلزم أن يكون الواضع والمدون كما قرره آنفا (قوله وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة) حاصله أن الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له واللائق لان يكون سببا للتمايز هو المعلوم لا المجهول وأجيب بان أصل المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وكان المراد بمعلومية أصله معلوميته بالجنس أو لواضع الفن ولا فهي في حيز المنع (قوله فلكل واحد أن يجعله الخ) أجيب عنه بان تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث ويمكن أن يدفع بأن ما ذكره الشارح كلام الزامي فان المصنف ادعى فيما سبق عدم جواز تعدد الموضوع للعلم بناء على لزوم تكثر العلم الواحد فالزمه ههنا بتنوع الاعراض المبحوثة في علم واحد وحينئذ لا يتأتى الجواب المذكور اذ يمكن مثله في جانب الموضوع أيضا واعترض أيضا على الشارح بان قوله فلكل أحد الخ يرد على ما ذكره أيضا من جواز كون حيثية الموضوع متعلقا بالبحث

والمنصريات من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض لا اجزاء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل واحد منهما أجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن أشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها نهما علمان مختلفا محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع بالذات والاعتبار واعترض عليه الشارح بوجوه ثلاثة أما الاول فظاهر وجوابه أيضا ظاهر مما سبق وأما الثاني فحاصله أن الموضوعات ممتازة معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فاللائق للتمايز هو الموضوع المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه أن نفس المحمول الذي هو العرض الذاتي معلوم كالموضوع وانما المجهول انتسابه الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه في نفسه الذي هو المقصود وأما الثالث فحاصله أن الامتياز بالمحمول ولو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه أن تنوع الاعراض انما يقتضي اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة المبحوث عنها في النحو والصرف والاشتقاق وأما اذا اشترك فيه كالرفع والنصب والجر والجزم المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد سره أن العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس فاذا وجد يتحد العرض الذاتي فيتحد العلم واذا لم يوجد يكون كل واحد من الانواع عرضا ذاتيا مختلف المحمولات فتختلف المسائل فتختلف العلوم ونظيره ما سبق في الموضوع أن الاشياء المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على

(قوله في الكتاب) معاني الكتاب والقرآن واضحة لا تحتاج الى التعريف وانما المراد منه لتذكيرو التنبيه على المعنى المراد باحضاره

الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث فى كتاب البرهان من منطق الشفاء (قوله وانما قلنا) استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بأن الواحد الحقيقي الذى لا كثرة فى ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخالق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة أنه لاشئ من تلك الصفات لاحق له

مثلا يبحث فعل المكلف من حيث انه يبحث عن وجوبه موضوع علم ومن حيث البحث عن حرمته موضوع علم آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف مقيدا فى كل منها بحيثية أخرى فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف على قياس ما ذكر وقد يجاب بان المقصود انضباط العلم المطلوب للشارع فى ابتداء شروعه ليأمن فوات ما يعنيه والاشتغال بما لا يعنيه فاذا علم أن هذا المقيد بالمعنى الذى ذكره موضوع العلم انضبط ذلك العلم عنده قبل الشروع فيه بخلاف ما ذكره المصنف فانه لا يتميز العلم به ولا ينضبط ابتداء بل بعد الاحاطة بجميعه وفيه نظر اذ يكفى للانضباط الابتدائى الاحاطة الاجمالية بالمحمولات وهى ممكنة قبل الشروع (قوله فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف) قيل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء ولم يرد هذا أحد بتأديته الى عدم انضباط المقصود مثلا لفظ الفعل موضوع فى اللغة بمعنى ثم اصطلح النحوى على معنى آخر ثم المتكلم على معنى آخر ولم يرده أحد بانه لا ينضبط التكلم وكذا فى موضوعات العلوم وكثيرا ما يكون شئ موضوع علم ثم يصطلح آخرون على جعل نوع منه موضوع علم آخر ثم آخرون على جعل صنف منه موضوع علم آخر فما بال هذا يقبل وما ذكره المصنف يرد والحاصل أنه ينضبط المقصود فى الجميع بكون الشخص من أهل هذا الاصطلاح أو ذلك الاصطلاح (قوله كالقدرة) قيل فى كون القدرة غير اضافية نظر والاولى التمثيل بالحياة وهو مدفوع بما صرح به فى الالهيات من شرح المواقف من أن القدرة صفة حقيقية ذات اضافة لا نفس الاضافة (قوله والمتصف بصفات كثيرة الخ) سياق كلامه يدل على أن الدليل قياس اقترانى من الشكل الاول وقوله والمتصف الخ كبرى له والمشهور المقرر بينهم اشتراط الكلية فيها فكان اللام للاستغراق والمعنى وكل متصف الخ لكن يرد المنع على مقدمات بيانه وهو ظاهر وان اعتبر المعنى هكذا وكل واحد حقيقى متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية يمكن منعه أيضا اذ لا يلزم أن يكون الواحد الحقيقى بالمعنى الذى ذكره واجبا بل يجوز أن يكون ممكنا فلا يمتنع احتياجه الى أمر منفصل وان سلم اللزوم أمكن منع سائر المقدمات أيضا مستندا بان الواحد الحقيقى غير ذاته تعالى محال والمحال جاز أن يستلزم المحال فجاز أن يكون اتصافه بتلك الصفات

الاطلاق كالشكل فى الهيئة والطبيعة فى علم السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملين لها ومختصين بها كالاعراب والبناء فى النحو والحركة والسكون فى الحكمة الطبيعية والصحة والمرض فى الطب فقد تلخص من جميع هذه المباحث الثلاثة أن الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض الذاتى الذى هو محمولات المسائل يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله اما على الاطلاق أو التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتى يجب أن يكون واحدا كذلك وشموله أيضا اما على الاطلاق أو التقابل واما بينهما الاضافة المخصوصة والعرض الذاتى يجب أن يكون واحدا بالجنس هو الاضافة له نوعان هما عرضا المتضائفين وما يتراءى فى الجانبين من الاختلاف والتكثير نحن قصر النظر على الظواهر وترك التعمق والتدقيق ومن استقرى أحوال العلوم حق الاستقراء وجدها كلها راجعة الى ما ذكرنا ولعمرى انه لتدقيق ما مسه خاطر ابن سينا وان بسط الكلام واطنب فى الشفاء ولا يخفى على الخبير المنصف أن هذا التدقيق وان ظهر على المصنف لكن الفقير فى الوقوف على مرامه وحيد وفى توجيه كلامه بالتحقيق فريد

بعضها حقيقية وبعضها اضافية وبعضها سلبية ولاشئ منها يلحقه بجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضه لا بد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل فى المبدء فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تكلم فى ذلك الغير حتى ينتهى التسلسل فى المبدء

فى الذكر على ما هو شأن التعاريف اللفظية والاعتراض بانه دورى فضول لا يلتفت اليه الكملة من الفقهاء وغيرهم ولكل منهما معان فالكتاب اسم لكل مكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله وفى عرف قدماء الحنفية على مبسوط محمد بن الحسن وفى عرف متأخريهم على مختصر أبى الحسين القدورى وفى عرف أهل العربية على كتاب سيبويه فلما قال أى القرآن تعين منه المراد وهو كتاب الله دون غيره من معانيه ويختص باسم المصحف (قوله ما نقل الينا) هذا أحسن من تعريفه بالمنزل على الرسول المعجز بفصاحته لانه أخفى بالنسبة الى من لم يعرف المنزل والمعجز وما الواقعة فى التعريفات مع كونها أشبه شئ بالعرض العام مبنى على مذهب المتقدمين من جواز

لجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا أيضا وحينئذ اما أن يكون لحوق كل منها الصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادي أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز أن يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد أن ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز أن ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا

لجزئه أو لمباين فالاظهر أن يورد هذه المقدمة في صورة الشرطية بان يقال واذا كان متصفا بصفات كثيرة كان متصفا الخ (قوله لعدم الجزء له) هذا بيان للواقع والا فاللاحق للجزء مطلقا عرض ذاتي على ما قرره وللجزء المساوي عند الكل (قوله لامتناع احتياج الخ) هذا يدل على أنه حمل النفي المستفاد من قوله ولا المباين على نفي الواسطة في الثبوت والمناسب لما قرره في موضعه أن يحمل على نفي الواسطة في العروض وهي التي يكون العارض بالحقيقة وبالذات عارضا لها ثم بواسطة ثبوتها للشيء يكون عارضها عارضا لذلك الشيء كعروض اللون للجسم بواسطة عروضه للسطح الثابت للجسم وحينئذ لا يعقل لحوق أمر لشيء أي عروضه له بواسطة عروضه لما هو مباين لذلك الشيء أي منفصل عنه فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال بل لا صحة له (قوله وكان ينبغي أن يتعرض) أي له في لحوق البعض الاول من الاعراض كما تعرض له في لحوق البعض الآخر وقد يتكلف في دفعه بان قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الاسلوب وانما جعله كذلك رو ما للاختصار فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكر في الوجهين يلزم استكماله من غيره (قوله وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام) فيه بحث وهو أن تعميم الصفات المذكورة للسلبيات لا يلائم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور في الكلام الا في الموجودات (قوله لزم التسلسل في المبادي) لم يذكر الدور اما للاستغناء بذكر أحد المتغايرين عن ذكر الآخر ولم يعكس لان التسلسل أخفى فسادا وأظهر في اللزوم مما ذكره من الدور

قال (وكان ينبغي أن يتعرض لهذا الخ) أقول يعني أن المدعى ههنا شيآن الاول اثبات عرض ذاتي واحد للواحد والثاني اثبات عرض ذاتي له يغاير الاول بالنوع ولا بد في اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى أمر منفصل وقد أمكن حمل عبارته على التعرض له في الثاني حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا على مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي السير في المبدء ثم قال ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الخ وترك التعرض له في الاول مع كونه واجبا أيضا والجواب عنه أن قوله ولانه يلزم ناظر الى كلا الوجهين ولهذا أخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعل ذلك رو ما للاختصار كما هو دأبه من الاكتفاء بالاشارة الخفية في بيان الفرائض الابية فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكر في الوجهين يلزم استكماله عنه وما قيل في الجواب عنه أن العارض للشيء لا يمكن أن يلحقه لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن للمباين محمولا فكيف يؤثر في جعل أمر آخر والمثال المورد في بعض الكتب لهذا من أن الحرارة تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة والمجاورة ليست بمباينة للماء بل هو محمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس بشيء لان منشأه الغفلة عن القواعد فان الواسطة هو السطح والسطح مساهلة في التمثيل أجيب بأنه ان أريد بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان أريد مفهومه فليس البياض عارضا له بل للسطح الموجود في الخارج فهو الابيض وكذا الحال في المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض هي المجاورة وهي ليست بمحمولة على الماء وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك ان ما صدق هو عين الماء في الخارج لا واسطة بينه

التعريف بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة المشايخ وكما يتصف اللفظ بالنقل والتواتر يتصف به المعنى كما في الاخبار المتواترة المعنى التي لم يتواتر آحاد العبارات فيها وعلى ما اختاره المصنف هو النظم من حيث دلالته على المعنى (قوله تواترا) أي متواترا نقله بين دفتي المصاحف أو متواترا قرآنيته فهو اما مفعول مطلق من غير لفظه اذ التواتر نوع من النقل أو حال من فاعل نقل (قوله سائر الكتب السماوية) كالتوراة والانجيل والزبور وغيرها من مصنفات العلماء والاحاديث الالهية وتسمى الربانية والقدسية وهي ما حكي من قول الرب تعالى باضافته اليه بعبارة ليست هي من عنده كما في الصحيحين من قوله أنا عند ظن عبدي بي وفي صحيح مسلم يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي بخلاف الاحاديث النبوية فانها وان شاركتها في كونها وحيا يوحى من عند الله وفي كونها بعبارة ليست هي من عنده الا انها ليست فيها تلك الاضافة (قوله والقرآت الشاذة المنقولة الينا بطريق الآحاد مما اختص بمصحف أبي ونحوه من قوله فعدة من أيام أخر متتابعات أو الشهرة كما في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه من قوله فاقطعوا أيمانهما ونحو ذلك وذلك لانها وان نقلت الينا بين دفتي

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين و يكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل وكما أن المسائل تتعدد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم وكذلك تتعدد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فحينئذ لامشاحة في ذلك على أن قولهم ان موضوع الهيئة هي أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي هي أجسام العالم من حيث لها طبيعة تقول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها جزء الموضوع والا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (ووضع الكتاب على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على أربعة أركان الركن الاول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا) تخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة

يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم فانما اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول أيضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لامحالة ضرورة أن اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كماله وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر أنه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الا بآخر لصفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلانسلم أن احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا اختصاصا بما يكون الغير منفصلا وماسبق اختصاصا بما يكون غير منفصل فيتم بعمومهما المطلوب أعني اثبات عرض ذاتي آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب أن البحث في هذا الفن انما هو عن أحوال الادلة والاحكام نضع الكتاب أي مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع أنه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف وأما باب الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس (قوله الركن الاول في الكتاب) وهو في اللغة اسم للمكتوب

أو لان الدور مستلزم للتسلسل كما حقق في موضعه (قوله أيضا عرض ذاتي) فان قلت يجوز أن يكون العرض الذاتي الاول لازما بينا أعم فلا يكون للاحق بواسطته عرضا ذاتيا قلت انما يجوز عموم العرض الذاتي عند من يجوزه اذا كان لاحقا لجزء أعم ولا يمكن ههنا لبساطة الملحوق بالعرض فتعين مساواته فاللاحق بواسطته عرض ذاتي أيضا (قوله ضرورة أن اختلاف الخ) قيل هذا انما يتم في الصفات الحقيقية دون الاضافية والسلوب فانه يجوز اجتماع افراد الخلق في محل واحد مع اتحاد النوع وكذا أفراد السلب (قوله أي مقاصده) قيل فيه تسامح لان الموضوع على قسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد ولك أن تقول لما بين المقاصد من باقي الكتاب سماه بالمقاصد بالجملة العلاقة القوية بين اللفظ والمعنى تصحح اطلاق المقاصد على الالفاظ تسمية لاسم الدال باسم المدلول وهذا أشيع من اطلاق الكتاب على بعضه فلذا لم يحمل الكتاب على ماسوى المقدمة من الالفاظ (قوله اسم للمكتوب) يعني هو من الاسماء المشبهة بالصفات كالامام والآلة وليس بصفة وتحقيق الفرق بين الصفة والاسم في حواشي الكشاف للشريف وذكر شراح الهداية أنه في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول

وبين البار ومفهومه وان كان مغايرا له لكنه ليس واسطة بينهما أيضا والعجب أنه يدعي مجهولية المصدر ويذكر مجهولية ما اشتق منه نعم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور في كتب المنطق فمن أراده فليراجع ثم قال (قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول) أقول هذا جواب عن الاعتراض المنعي وقوله والصفات المتعددة الخ جواب عن التسليمي قوله (فنضع الكتاب الى مقاصد الخ) أقول فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ الدالة على تلك المقاصد اذ المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فيهما نفس الكتاب فكما أن الكتاب عبارة عن الالفاظ فكذا قسماه كما صرح بذلك في شرح المفتاح والاولى أن يقال أراد بالكتاب ماسوى المقدمة من الالفاظ كأن المقدمة كذلك ويجعل ذكره بعد عنها وايراد الفاء التعقيبية بعدها قرينة على ذلك الا أنه عبر نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعاني والامر بين قال (وهو في اللغة اسم للمكتوب) أقول وان قيل ينبغي أن يكون صفة كالمكتوب فلما في العبارة اشارة الى أنه من الاسماء المشبهة بالصفة كالآلة والامام

غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله

للمبالغة (قوله المثبت في المصاحف) المثبت في المصاحف حقيقة هو الصور والاشكال كما صرح به في شرح المقاصد لا الالفاظ التي هي كلام الله تعالى وكتابه فالاسناد مجازي أو على حذف المضاف وانقلاب الضمير المضاف اليه مستترا بعد حذف المضاف أي المثبت دواله (قوله بمعنى القراءة) في شرح الكشاف أنه بمعنى الجمع نقل الى المجموع المتلو به وما ذكره في هذا الكتاب مختار الجوهري وما في شرحه للكشاف قول أبي عبيدة كما يفهم من الصحاح لكن في كل من كلاميه حيث جمع في المعنى المنقول اليه بين الجمع والتلاوة اشارة الى صحة كل مما اختاره (قوله غلب في العرف العام على المجموع المعين) قيل سياق كلامه يدل على أن المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكن لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف بانهم يعرفون الكلي الشامل للكل والجزء وجوابه منع اختصاص ذلك التفسير بهم بل هو تفسير مقبول عند الكل من أهل العرف والاصول غاية ما في الباب أنه اذا جعل تفسيرا للكل يراد بالمنزل مجموع المنزل لئلا يبطل طرد التعريف بالبعض كما سيصرح بمثله في التعريف بما نقل الخ وقيل أيضا انما قال في العرف العام لانه غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان ولو ترك غلبته على الكل وقال القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في عرف الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد شئ وفيه بحث لانه ان أراد أنه لو قال ذلك بدون ضم قوله فلذا جعل الخ فلا شئ بدونه في الاول أيضا وان أراد مطلقا يرد عليه أن ما دون ثلاث آيات قرآن عند أصحاب

لا من الصفات كالمكتوب ونحوه وسيأتي تحقيقه في آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى قال (غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى الخ) أقول المفهوم من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل بكتاب سيبويه ومن قوله الآتي ثم من الكتاب والقرآن الخ ومن قوله في آخر الكتاب فان قيل الكتاب بالمعنى الثاني بل يصح تفسيره بالقرآن أن يكون المراد بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا يدفعه مجرد احتمال كون التمثيل بكتاب سيبويه في مطلق الغلبة مع قطع النظر عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما سيأتي ان شاء الله تعالى قال (والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة) أقول فان قيل كما أن القرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب في اللغة مصدر بمعنى الجمع سمي به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية وغيرهم فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلنا هو مذهب البعض وذهب بعضهم الى أنه فعال كاللباس بني للمفعول وهو المنقوش ثم أطلق على العبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب ذكره الامام البيضاوي والشارح رحمه الله تعالى اختار الثاني لقلة النقل قال (غلب في العرف العام على المجموع الخ) أقول المفهوم أيضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله وهو في هذا المعنى أشهر وأظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد في قوله يطلق عند الاصوليين على المجموع ومن قوله آخرا قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل أن يكون المراد بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الخ لان ذلك التفسير للاصوليين وستعرف انهم انما يعرفون الكل الشامل للكل والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال في العرف العام لانه غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات كما ذهب اليه الامامان فلو ترك غلبته على الكل وقال في الاول هو في اللغة اسم للمكتوب ثم أطلق على العبارة قبل أن يكتب كما قال الامام البيضاوي وفي الثاني والقرآن في اللغة بمعنى القراءة

وقد أورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن فأجبت عن هذا بقولي (ولا دور لان المصحف معلوم) أي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه القرآن ثم أردت تحقيقا في هذا الموضع أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات

المصاحف لكن لم تتواتر وانما لم يذكر منسوخ التلاوة لدخوله في الشواذ لانه ليس فيما نقل متواترا ما هو منسوخ التلاوة من القرآن أو في الكتب الالهية (قوله وقد أورد ابن الحاجب) لا معنى لهذا الايراد فان التعريف غير حقيقي ومعاني القرآن معلومة لكل أحد والمقصود منه ليس الا التنبيه على ما هو المراد من بين هذه المعاني (قوله فلا بد أن يقال) ممنوع لانه يجوز أن يقال ان المراد من المصحف ما جمعه الصحابة من الوحي المتلو في خلافة أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم والقول بانه لا يدفع الدور لانه مرادف مدفوع بان غايته التصادق وهو لا يستلزم الترادف الذي هو الاتحاد في المفهوم (قوله بل تشخيصه) كلام المصنف في المتن والشرح صريح في أن المراد منه ليس بتعريف أصلا وان أطلق عليه التعريف بالمعنى اللغوي فما قيل

تعالى المقروء على الالسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ولهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على أن القرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييزله عما يشبه به لا أن المجموع تعريف الكتاب ليلزم ذكر الحدود في الحد ولا أن القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ماتوهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل

التعريف أعني الاصوليين كما سيظهر (قوله وأظهر) لان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء لان العلاقة بين المصدر والمفعول أظهر وأقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ (قوله على أن القرآن تفسير الكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن) قيل هذا يخالف ماذكره في حواشي العضد حيث قال لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في تعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أوظن أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرفه بما يطلب به علم أوظن ثم قال ولاشك انه بعيد والجواب أن الفارق كون القرآن في المعنى المراد أشهر من الكتاب وأظهر كما ذكره فيصلح أن يكون تعريفا لفظيا بخلاف لفظ الفكر بالنسبة الى لفظ النظر فلا مخالفة هذا واعترض الشيخ أكمل الدين على تعريف الكتاب بأن اللام فيه ان كانت للحقيقة فالتعريف الذي ذكره لا يشمل كل كتاب والمعرف يشمله وان أريد بها العهد والمعهود معلوم لا يحتاج الى تعريفه وأجيب بان المعهود قد يكون بالجهولية أو بوجه آخر سواها ولا يستلزم العلم بما يميز حقيقته عن سائر الحقائق (قوله لا أن المجموع تعريف الكتاب) أي مع كون القرآن بمعنى كتاب الله تعالى ليظهر اللزوم المذكور وكون ما عطف عليه مقابلا له (قوله بعيد عن الفهم) لان القريب الى الفهم هو المعنى الحقيقي للفظ سيما في التعريفات والقرآن بمعنى المقروء مجاز

غلب في عرف أهل الشرع على مقدار ثلاث آيات لم يرد عليه شئ قال (وهو في هذا المعنى أشهر الخ) أقول أي لفظ القرآن في المجموع المعين المذكور أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه وردبان الكتاب يستعمل في سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا وأما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء وأما على القول الاول في الكتاب فظاهر لتخلل التقليل وأما على الثاني فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاظهرية والاشهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كما فسر الغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم أن هذا التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم أوظن بحيث يكون الفكر تفسيرا للنظر والباقي تعريفا له لان الفكر ليس مما أشهر ولا أظهر من النظر حتى يصح تفسيره به كما لا يخفى فاندفع ما يتوهم أن هذا الكلام من الشارح يخالف ماذكره في حواشي شرح العضد حيث قال أولا لما كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين واحدا زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن يفسر النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم تعريفه بما يطلب به علم أوظن ثم قال ولا شك انه بعيد فكم بينهما قال (على ماتوهمه البعض) أقول أراد به صاحب الكشف ومن تبعه من شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم قال (لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم) أقول أي لان كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا كلام الله تعالى وذلك بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي بواسطة العرف قال

أن الظاهر من كلام المصنف رحمه الله أن هذا تعريف للمجموع الشخصي وهو غير مناسب لغرض الاصولي لانه يبحث عن القرآن من حيث انه دليل على الحكم الشرعي وهو آية آية ليس بشئ وان قيل المناسب لغرض الاصولي أن يكون اسما كليا صادقا على كله وعلى أجزائه فلو أبقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن وليس به في عرف الشرع ولو قيد بالكلام التام خرج ما ليس بكلام تام مع انه قرآن قلت نقله بين دفتي المصاحف لا يكون الا مقروءا بارادته الحكم الشرعي والحرف والكلمة لا تفيد ذلك وعن هذا قال السيد الشريف قدس سره في حاشية الكشاف المراد كل جزء له نوع اختصاص بالقرآن (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قولك القرآن غير مخلوق والغالب فيه اسم الكلام وعلى المقروء كما في قوله تعالى قرآنا عربيا وقوله فاذا قرأناه فاتبع قرآنه والغالب فيه اسم الكتاب وعلى المكتوب كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو والغالب فيه اسم المصحف ولكن كل من القرآن والكلام حقيقة في الصفة القديمة مجاز في الكتاب والمصحف بعلاقة الدلالة عند الحنفية ولهذا حملوا قوله تعالى حتى يسمع

فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أى القرآن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف

(قوله فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير) قيل لا دخل لحرف التفسير فى ازالة الوهم المذكور بل هو انما يزل بقوله وهو اذ لو لم يكن ذلك بل قيل أى القرآن الذى نقل الخ لكان ذلك الوهم باقيا ولو لم يكن حرف التفسير وقيل القرآن وهو الخ لزال وغاية ما يمكن ان يقال أن دخول أى فى التعريفات اللفظية شائع وهو انما يكون فى الاكثر بالمفردات فيؤذن نوع ايذان بان التفسير مفرد والحق أنه لو أسند الازالة الى لفظ هو لكان أقرب (قوله وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا) استعمال كلمة ما فى التعريف مع أنه بالعرض العام أشبه كما صرح به بعض المحققين اما لانه فى الكلام على مختار المتقدمين واما لانه من ذكر العام وارادة الخاص ثم انه صرح الشارح فى شرح المختصر بان المعتبر فى القرآنية تواتر كونه من القرآن لا مجرد تواتره ذلك الكلام فعلى هذا يحتاج فى تصحيح هذا التعريف الى نوع تمحل وهو أن يجعل تواترا بمعنى متواترا حالا أى متواترا كونه قرآنا والمعنى مانقل الينا مكتوبا بين دفتى المصاحف متواترا كونه قرآنا الا أنه يلزم أن يستغنى عن قوله بين دفتى المصاحف لكفاية قوله مانقل الينا متواترا قرآنيته الا أن يجعل للتوضيح أو يجعل قرينة على ارادة تواتر القرآنية فتأمل (قوله وعلى كل جزء) أى على كل جزء يدل على الحكم كما يفهم من التعليل ثم دليلية كل جزء تستلزم دليلية الكل ولظهوره لم يتعرض له فى الدليل غايته ان دليلية الكل بالنسبة الى كل المدلولات بخلاف دليلية الكل فانه لا يستلزم دليلية كل جزء وأما قوله لا مجموع القرآن فمعناه لا مجموعه فقط وبهذا يندفع توهم عدم انطباق الدليل على المدعى بناء على أنه تعرض فى المدعى لاطلاقه على المجموع ولم يذكر فى الدليل ولان الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه على أن الاطلاق على المجموع مقرر عند الكل وكثيرا ماتمس لهم الحاجة الى استعماله فيه والمحتاج الى البيان تعميمه للاجزاء (قوله ككونه معجزا) لعل هذا توجيه كلام بعض الاصوليين على وفق ماقصد والا فالاعجاز لا يتناول كل جزء وان قيد بكونه دليلا على الحكم كما

(فلازالة هذا الوهم صرح المصنف رحمه الله تعالى بحرف التفسير الخ) أقول أى لازالة وهم أن القرآن مصدر بمعنى المقروء يشمل كلام الله وغيره صرح بحرف التفسير الدال على الاتحاد وأورد الضمير الراجع الى القرآن حيث قال وهو مانقل الينا وهذا ملايم لما اختاره المصنف من كون المحدود المجموع دون المفهوم الكلى بخلاف ماعند الاصوليين سوى ابن الحاجب فان قيل لم لا يجوز أن يكون التصريح بها لتخطئة القوم قلنا لما اعترف بصحة التفسير اعترف بصحة التعريف اللفظى لان حرف التفسير لا يدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للتخطئة قال (ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان قوله وعلى كل جزء منه يتناول بعمومه كل حرف من حروف المبانى ولا يطلق عليه القرآن عند الاصوليين كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وأما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض فى الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له فى الدليل الثانى أن الجزء فى الدعوى عام يتناول حروف المبانى كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يطابقه اذ لا دلالة فيها الثالث أن الخصوص المستفاد من قوله وذلك آية آية لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع أن الحيثية ان اعتبرت لزم أن يطلق على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع أول الوجوه بان الاطلاق على المجموع أمر مقرر عند الكل مسلم عند الاصوليين وكذا رابعها فان اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث عن أحوال

احتاجوا الى ذلك خلافا للاشاعرة فالاردان التحقيق ان أسماء الكتب من قبيل اعلام الاجناس فكيف يصح دخول الكلام فى قوله تعالى فى التوراة والانجيل وذلك لان أسماء الكتب المدونة فى فنون العلم من قبيل اعلام الاجناس لدليل يخصصها وجهة قامت عليها وأما أسماء الكتب السماوية والصحف الالهية فهى حقيقة فى الصفة القديمة فالاصل أن تكون مجازا فى المقروء والمكتوب احترازا عن الاشتراك فلا يكون اطلاقه على المعانى المجازية باعتبار التعيين النوعى والحضور الذهنى بل بمجرد علاقة الدلالة وهى تتحقق بين كل شخص من هذا النظم المقروء والمكتوب وبين مدلوله الحقيقى بلا ريب فيصح دخول اللام فى هذه الاسماء لا محالة (قوله ويطلق أيضا على مايدل عليه الخ) اشارة الى أن القرآن مجاز فى الكتاب والمصحف على ماهو المقرر عند الحنفية فقوله لفظ مشترك بالمعنى اللغوى يعنى متكثر المعنى لا مايقابل المنقول والحقيقة والمجاز لان

 اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك فالاصل الراجح هو الاول ولان

التحقيق أن أسماء الكتب المدونة من قبيل اعلام الاجناس لان اللفظ الواقع عن شخص أو عن شخص

منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح و بعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لحقيقة القرآن بدونهما في زمن النبي عليه السلام و بعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها

أشار اليه فيما بعد ولا يكون من الصفات المشتركة بين الكل والجزء المذكور (قوله منقولا بالتواتر) المراد بالنقل هو النقل بين دفتي المصاحف كما يدل عليه عبارة المصنف أو نقل قرآنيته فلا يرد أن النقل بالتواتر ليس مختصا بالقرآن لوجوده في الحديث على أن المراد اختصاص مجموع الصفات لا اختصاص كل منها لان اختصاص غير الاعجاز منها محل بحث (قوله وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة) هذا لا يدل على وجه اعتبار الانزال مع انه مقصود بالبيان لانه مذكور في المدعى فلا يتم التقريب اللهم الا أن يقال انما لم يذكر وجه الانزال لظهوره لانه منزل منزلة الجنس فلا بد للتعريف منه وانه من اللوازم الشاملة فلا يمكن وجود القرآن بدونه (قوله بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة) علله الشارح في حواشي شرح المختصر بان كون القرآن موصوفا بالاعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا يكون لازما بينا وعلله جدي في فصول البدائع لخفاء وجه اعجازه وفرع عليه الاختلاف فيه ثم قال والجواب عنه أن المعتبر البينة في وقت التعريف وذلك حاصل لسبق العلم باعجازه في الكلام ولا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل (قوله اذ المعجز هو السورة أو مقدارها) ظاهر كلامهم يدل على أن مقدار السورة معجز البتة وفيه نظر لان الاعجاز بالبلاغة على المختار كما سبق والبلاغة لا يوصف بها الا الكلام التام فالم يكن كلاما تاما لا يكون معجزا وان كان مقدار السورة بل أكثر كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما فان مقدار هذا أكثر من مقادير سورة والعصر والكوثر والاخلاص بكثير مع أنه ليس بكلام تام فلا يكون بليغا ولا معجزا على المشهور (قوله أخذا من قوله فأتوا بسورة) اذ لو كان فيما دون السورة اعجاز ينبغي أن يقع التحدي به لانه الانسب بالتعجيز (قوله والمصنف اختصر الخ) قيل لا حاجة الى هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلي بل الكل كما سيذكره الشارح (قوله لان سائر الكتب الخ) قيل ان السائر بمعنى الجميع واستعماله بمعنى الباقي غلط وقع في لغة العرب رد كر في الكشف انه بمعنى الباقي واستعماله بمعنى الجميع من غلط الخاصة كذا في التلميح والحق أن كلا المعنيين ثابت لغة قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يقبل ما تفرد به الجوهري وانكر عليه قوله

المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت أن الاطلاق عليه أمر محقق مقرر عند الكل وسنبين في آخر الكلام أن قول الشارح رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام وتسمع هنالك ما هو الحق الصريح الناشئ عن الفكر القويم والنظر الصحيح قال (والمصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في المصاحف الخ) أقول لا حاجة الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكلي وعد الصفات المشتركة بين الكل والجزء والمصنف لم يعرف الكلي بل الكل كما سيذكره الشارح رحمه الله

في وقتين والمعنى القائم بذهنين والصورة المنقوشة في محلين بعدى في العرف أمرا واحدا نعلم أن التعين معتبر في معاني هذه الاسماء ثم يظهر أن تعينها ليس بشخصي لان الاعراض مختلفة باختلاف المحل فتكون اعلاما جنسية فلو كان أسماء الكتب الالهية من هذا القبيل لم يجز دخول اللام عليها وقد دخلت في نظم التنزيل ولزم أن يكون القرآن غير منصرف وقد ورد منصرفا البتة وبالجملة أن العلمية انما تكون في المعنى الحقيقي ولما كان أسماء الكتب الالهية حقيقة في صفة الحق سبحانه لم تكن اعلاما في النظم وانما استعملت فيه باعتبار علاقة الدالية والمدلولية وهي بين المعنى الحقيقي و بين كل شخص من أشخاص النظم فلا تكون اعلاما جنسية بخلاف سائر الكتب اذ ليس لها معان حقيقية سوى الالفاظ المرتبة ومعانيها فهي حقيقة فيها وتكون من اعلام الاجناس لما مر و يصح دخول اللام عليها (قوله وانما يلزم الدور الخ) هذا اللزوم انما هو على تقدير كون حقيقة القرآن مجهولة والتعريف غير لفظي والا فالمقصود منه في التعريف اللفظي

والاحاديث

والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبي رضي الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف

قوله سائر الناس جميعهم وقال انه مما تفرد به ورد بانه لم يتفرد به فان التبريزي والجواليقي وغيرهما نقلوا ذلك (قوله والاحاديث الالهية) هي الاحاديث التي أوحاها الله سبحانه وتعالى الى النبي عليه السلام ليلة المعراج وتسمى باسرار الوحي (قوله لم ينقل بطريق التواتر) انما لم تخرج القراءة الشاذة بعموم المصاحف لاحتمال حملها على الجنس (قوله بمصحف أبي رضي الله عنه) نحو قوله في قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات (قوله بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه) نحو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات واعلم أن خروج ما نقل بطريق الشهرة بقيد التواتر مبني على قول الجمهور وأما على قول الجصاص وهو أن المشهور أحد قسمي المتواتر فخروجه بقولهم بلا شبهة ولما كان شبه المشهور بالمتواتر قويا أورد البعض قيد بلا شبهة تأكيدا وان أخرج المشهور من المتواتر (قوله فلا حاجة الى ذكر الانزال الخ) نفي الحاجة لا ينافي جواز الذكر للايضاح فلا يرد أن ما ذكره انما يصح اذا كان الغرض من ذكرهما الاحتراز أما اذا كان التوضيح كما ذكره الشارح قبيل هذا فلا (قوله انها ليست من القرآن) وعن بعض من أنكر قرآنيتها الاعتراف بنزولها والقول بامكان نزول ما ليس بقرآن (قوله أنزلت للفصل والتبرك) وتعدد نزولها لا يقتضي تعدد قرآنيتها كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنيتها (قوله كتبت في المصاحف الخ) يعني مع المبالغة في توصيتهم في تجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم

تعالى قال (والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر الخ) أقول فان قيل لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لخروجها بعموم المصاحف فان شيأ منها لم يكتب في جميع المصاحف والا لم يكن شاذا قلنا لا نسلم الحمل على العموم قطعا كيف وقد تقرر عندهم أن الجمع اذا دخله اللام كثيرا ما يحمل على الجنس فكان مظنة أن يتوهم ذلك ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم فزيد قيد التواتر لذلك (قوله كما اختص بمصحف أبي) هو ما نقل في قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات (قوله كما اختص بمصحف ابن مسعود) وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات قال (الا ان المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذاهب انها في أوائل السور آية من القرآن) أقول فان قيل فعلى هذا المذهب يجب أن يحذف قيد بلا شبهة أو يحمل على التأكيد كما سبق اذ لا شبهة أن فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة منعت الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي ههنا غير الشبهة التي هنالك كما سيأتي تحقيقه قال (أنزلت للفصل بين السور) أقول نقل صاحب الكشف عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل سورة وابتداء أخرى حتى ينزل جبرائيل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدائع لم ينزل شيء منها على تعيينه فان قيل ذلك النقل يلائم مذهب الشافعي رحمه الله فان تكرار النزول يقتضي تعدد القرآنية قلنا القول بتكرره لا يقتضي القول بتعددها كيف وقد قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل أحد بتعدد قرآنيتها قال (بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار الخ) أقول يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن

احضار الصورة المخزونة في القوة المدركة وتعيينها من بين الصور المرتسمة فيها (قوله على أن الشخصي لا يحد) يعني أن منع كون التفسير ليس بتعريف للقرآن ولا للكتاب مبني على ان الخ فهو سند للمنع كما أن قوله لانه دليل على كونه تشخيصا والتعبير عنه بالدليل على التشبيه فالقول بان الشخصي يمكن تحديده بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه وان لم يمكن تشخيصه وتعيينه بحيث يمنع الشركة بين الكثيرين كلام على السند ومردود عند كل أحد (قوله فان كان عبارة عن ذلك المشخص) أي المشخص بقراءة جبرائيل عليه السلام لم يقل عن المشخص القائم بلسان جبرائيل لما فيه من المسامحة العرفية الواقعة على متفاهم العامة من ان اللفظ يقوم بلسان اللافظ وليس كذلك بل هو قائم بالهواء المتموج ولذلك يمكن سماعه (قوله على أن الحق هذا الخ) فيكون من قبيل اعلام الاجناس كسائر الكتب العلمية وهذا باعتبار العرف الطارئ والاصطلاح المحدث الفقيه الاصولي وأما في اطلاق الشارع اسم القرآن فهو حقيقة في صفة الحق الذي لا يمكن ادراك ذاته تعالى وا كتناه صفاته العلى فحسب وأما في الكتاب والمصحف فمجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال على ما يلوح من

تشنيع أقوال المشايخ الحنفية والفقهاء المتقدمين والائمة الاجلة فان قيل هذا يوجب أن لا يكون ما بين دفتي

وعدم جواز الصلاة بها اتفاقا وللشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو ٠

النجم أيضا وقوله بخط المصحف دفع لتوهم الاعتراض بكتب كون السورة مكية أو مدنية وعددا باتمامع انه ليس من القرآن اتفاقا فان ذلك ليس بخط المصحف بل قد يميز عنه بان يكتب بالاحمر ونحوه قال الجد المحقق فى تفسير الفاتحة لا خلاف فى وجوب تواتر القرآن فى أصله وتفاصيل أجزائه ثم قال الشافعى رحمه الله تعالى التواتر فى نقله بين دفتى المصاحف كاف للاجماع على توصية تجريد المصاحف عما ليس بقرآن والبسملة عنده قرآن وقال أبو حنيفة ومالك رحمهما الله المعتبر التواتر فى قرآنيته لا فى نقله فقط وهو الحق اذ من الظاهر ان النقل اذا لم يكن على أنه قرآن لا يفيد القرآنية والتواتر فى نقل البسملة ليس على أنه قرآن والا لم يخالف فيه بل كتبت فى المصاحف للفصل والتبرك بها والاجماع على توصية التجريد الشامل للبسملة ممنوع وعلى توصية التجريد عن غيرها عما ليس بقرآن مسلم ولا يفيد (قوله وعدم جواز الصلاة الخ) هذا هو الرواية الصحيحة وذكر التمرتاشى فى شرحه للجامع الصغير انه لو اكتفى بها تجوز صلاته عند أبى حنيفة لكن الصحيح هو الاول كذا فى كشف البزدوى (قوله للشبهة فى كونها آية تامة) قيل فعلى هذا ينبغى أن لا يتأدى فرض القراءة بآية طويلة اختلف القراء فى كونها آية تامة وليس كذلك فالاولى أن يعلل عدم الجواز بقوة الشبهة فى كونها قرآنا (قوله انما هو على قصد التيمن والتبرك) لم يعلل هذا الجواز بالشبهة

عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم النجم أيضا وان مجرد ما ذكر لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم اليه المبالغة المذكورة وان قيل دفع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه واما ذهب الشارح المحقق الى أنه قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها البعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا قال هذا جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ظاهر وأما تقرير الجواب فهو أن وجوب قراءة القرآن ان ثبت بنص لا شبهة فيه ولا يؤدى الا بقراءة ما لا شبهة فى كونه آية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح فى مذهب الشافعى انها مع ما بعدها الى رأس الآية آية تامة فأورث ذلك شبهة فى كونها آية فلا يؤدى بها الفرض المقطوع به وهذا الجواب مبنى على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشى فى شرح الجامع الصغير اذ لو اكتفى تجوز بها الصلاة عند أبى حنيفة رحمه الله لكن الصحيح هو الاول ذكره فى الكشف قال (وجواز تلاوتها الجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك الخ) أقول وان قيل لم لا يجوز أن يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة أيضا قلنا لان الشبهة لا تورث هذا الجواب لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط ههنا تركها ما دل الدليل على كونها آية فان قيل فينبغى أن يقيد قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها لهما لانه أيضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد شبهة بل يخرجها عن القرآنية قطعا الا انها انما تختلف بالاعتبار وقيد الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد أن اطلاق اسم المعرف على ما صدق عليه المعرف انما يكون من حيث تحقق هذا التعريف فيه وصدق عليه وقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون تحقق هذا قرآنا لو اعتبر فيه القيود الثلاثة المنزلية والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم تكن القيود الثلاثة معتبرة فيه وليس معنى اعتبار قيد الحيثية أن تكون مكتوبة أو غيرها من حيث انه قرآن كما زعم بعض شراح المعنى فانه عكس المقصود فليتأمل قال (وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن الخ) أقول هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من أنكر قرآنيته لان انكار القطعى كمنكر قرآنية الباقى ومنكر أحد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب

المصاحف والمعارض المصدى والمقروء المكتوب كلام الله تعالى حقيقة وهو كفر وانكار للضروريات الدينية قلنا انما يكون ذلك كفرا وانكار الضروريات الدين اذا أنكر كونه منزلا من عند الله وزعم انه من مخترعات البشر وأما اذا اعتقد أنه ليس بكلام الله تعالى بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره أصلا وما علم من الدين ضرورة كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة وكيف يتخيل انه من ضروريات الدين وكون الكلام مجازا فيه مذهب السلف وأهل الحق وأئمة الدين رحمة الله عليهم أجمعين والحاصل أن كونه كلاما مجاز ونسبته الى الله تعالى حقيقة (قوله لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة) أى على الاشارة الى معناه باسم الاشارة أو الضمير أو العلم الموضوع له فان كل واحد منها موضوع لما هو حاضر فى الذهن ومتعين بالتعين النوعى أو الشخصى وقيل المقصود منه الحصر الاضافى بالنسبة الى التعريف (قوله يقال هذه الكلمات ويقرأ الخ) هذه العبارة أولى من عكس

لقوة

لقوة الشبهة في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن علم القرآن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أحدث بالحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب في أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل الينا بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض

المذكورة مع أنه يجوز تلاوة ما دون الآية لهما لان المقام مقام الاحتياط فلا يجوز لهما قراءة ما لم يتعين أنه ما دون الآية الا على قصد التبرك فان هذا القصد يخرجها من القرآنية لانهما يختلفان بالاعتبار وقصد الحيثية مما لا بد من اعتباره فيما يختلف به وبهذا يظهر أنه لو قرأها مع ما بعدها الى الآية الثانية على قصد الثناء أو التيمن لكان ينبغي أن لا ينوب عن قصد القراءة ويؤيده ما ذكره في القنية نقلا عن شرف الائمة أنه لو قرأ الفاتحة على قصد الدعاء ينبغي أن لا ينوب عن القراءة وفي الفتاوى الصغرى أنه ينوب عنها فعلى هذه الرواية يشكل أمر الجواز في الجملة (قوله لقوة الشبهة الخ) ولهذه القوة لم يجهر بها في الصلاة الجهرية عند متأخري الحنفية القائلين بانها من القرآن مع أن الاصل في الاذكار الاخفاء اعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما يشبه بالدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا تورث شكا أو وهما للطرف الآخر أصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف الآخر على ازالتها فاما أزالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا أصلا لكن لما احتاج ابطالها الى امعان النظر عند صاحبها الذي يتمسك بها صار معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول وبهذا يندفع ما يقال ان أول درجات الشبهة القوية أن تورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا فليتأمل (قوله فانه يعد زنديقا او مجنونا) يعني ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا والا فمجنونا (قوله بما نقل بين دفتي المصاحف) لا اخفاء

أن انكار القطعي انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الموضوع الى حد الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما اعلم أن المراد بالشبهة ههنا ما ذكر في الكتب الكلامية وهو ما يشبه الدليل وليس به ولو في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعذر به صاحبها مؤولا مثلا دليل الشافعية في هذه المسئلة عند الحنفية بمعنى أنه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية يجعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم أيضا لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر والتأمل ودليل الحنفية بالعكس عند الشافعية ولا شبهة في أن هذه الشبهة لا تورث شكا أو وهما للطرف الآخر أصلا وانما تورثه لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها ولو بالامعان لم تبق عنده معتبرا أصلا لكنها لما أضيفت الى الامعان بخفاء فسادها عد هذا الطرف الآخر المتمسك بها معذورا حتى لا يكفرها كما لا يكفر المؤول وهذا تحقيق ما قال المحقق في شرح المختصر ان الجواب لا نسلم الملازمة وانما تصح لو كان كل من الطرفين لا تقوم فيه شبهة قوية تخرجه عن حد الموضوع الى حد الاشكال وأما داقوى عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير واضمحل ما قال الشارح في حاشيته عليه فان قيل أول درجات الشبهة القوية أن تورث شكا أو وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي عند كل فرقة الشبهة من الطرفين وظهر سر اجماله في العبارة ههنا حيث قال لقوة الشبهة ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال (فانه يعد زنديقا أو مجنونا) أقول ان كان له قصد يعتد به يعد زنديقا

على أنه لو قرأ أولا ثم أشار لما كان المخاطب غافلا عما يريده لعدم توجه قلبه اليه بخلاف التنبيه بالاشارة أولا ثم القراءة وان كانا متساويين في كونهما اشارة الى ما هو غير محسوس في حال الاشارة (قوله يلزم الدور) قيل عليه التوقف ممنوع لم لا يجوز تعريفها بأنها بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل ورودا بانه مع انتقاضه بنحو آية الكرسي وآية المداينة فانها أيضا كذلك عدول عن الظاهر الى الخفي ومن الحقيقة الى المجاز العرفي لان السورة في عرف الشرع غلبت على سورة القرآن ولا تشمل سورة غيرها بل اطلاق السورة على ابعاض التوراة والانجيل انما وقع من المسلمين على التشبيه بسورة القرآن والقول بان آية الكرسي وآية المداينة مجرد اضافة لا تلقيب وتسمية وبان المراد مترجم أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليه تحكم صريح وتعسف ظاهر وبالجملة اعتماد الصحة على المعلومية وكون المراد من التعريف التشخيص لا افادة الماهية (قوله أي ابحاث الكتاب) وهذه الابحاث غير مختصة بالكتاب بل تجري في السنة وغيرها الا أنهم أضافوها اليه اعتناء به

الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع أنه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله اسما للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه شئ الا انه لا يناسب غرض الاصولي

في أن المراد بما بين دفتي المصاحف النظم لا النقوش ولا المعنى بقرينة ما نقل تواترا (قوله ان أبقى على عمومه الخ) ولا يفيد تقييد الجزء بأنه نوع اختصاص بكلمة كما ذكره الفاضل الشريف في حواشي الكشاف لان كل جزء يصدق عليه هذا فلا دلالة له على ما يتميز به كل جزء يطلق عليه القرآن مما لا يطلق عليه وقد يجاب عن أصل الاعتراض بأن المراد بالتعريف تبيين القرآن الذي هو مناط الاحكام فاذن يكون المراد بالبعض ما يكون مناطا لحكم من الاحكام الشرعية من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وأنت خبير بأن هذا انما يناسب عرف الفقهاء وأما على مذهب الاصوليين فالاقرب أن يراد كل جزء يدل على الحكم كما أشرنا اليه قبل (قوله خرج بعض ما ليس بكلام تام) افعام البعض بالنظر الى قوله مع أنه يسمى قرآنا الخ والا فالخارج كل ما ليس بكلام تام (قوله لا للمعنى الكلي) لانه صرح فيما سيأتي في موضع بأنه لا يحصل معرفة القرآن الا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وفي موضع آخر صرح بأنه لا يعرف القرآن الا بأن يقال هذا هو التركيب المخصوص ويقرأ من أوله الى آخره فان أريد بالمحدود المجموع وجب أن يراد بالحد أيضا ذلك وأجاب عنه صاحب الترجيح بأن هذه الكلمات

والانية حد تجوزا قال (الا انه ان أبقى على عمومه يدخل في حد الحرف الخ) أقول اعلم أن كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام على اضطراب فأقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف ان أبقى على عمومه يتناول حروف المباني من القرآن وهي التي يتركب منها الكلم ولا يعتبر قرآنا الا عند الاصوليين ولا عند الفقهاء لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء قرآنا فوجب أن يراد بالمنزل ما دل على المعنى الظهور وان الانزال ليس الا للافادة فحينئذ يتناول حروف المباني عن القرآن وهي أحد أقسام الكلمة ويتناول سائر الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي وذلك لان بحثه عن أحوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وما حاله هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو ما لاجله ترتب نتيجة المقدمتين ككون العالم دليلا على الصانع باشتماله على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما أو فعلا أو حرفا ولهذا بحثوا عن أحوال الخاص والعام المشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد وحروف المباني ونحو ذلك من المفردات وجعلوها من أقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القرآن آية كمدهامتان وكذا بعض الحروف عند البعض نحو ق وص ون كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت حروفا في الكتابة لكنها أسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما ذكر لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية نعم لا يعطى حكم القرآن لكل كلمة أو لكلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند أكثر الفقهاء من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على شرعي لكن ذلك أمر آخر متعلق بنظر الفقهي لا الاصولي ويدل على صحة ما ذكرنا أن الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما وافق الفقهاء فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في أصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست بمعجزة وهو قرآن يثبت به العلم قطعا وكفى به قدوة قال (وعلى ما دل عليه سياق كلام المصنف رحمه الله تعالى المراد بما نقل مجموع ما نقل الخ) أقول يعني أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بما نقل مجموع ما نقل مع ما دل عليه سياق

ترتيبه على كونه نظما باعتبار أن المراد منهما واحد ولان لفظ بعض منه وفي اختياره على النظم في هذا المقام تنبيه على عموم ابحاث هذه التقاسيم وجريانها في القرآن وغيره وعلى أن ذكر النظم أولا انما هو لمجرد التحاشي عن سوء الادب والا فالمراد منه هو المراد من اللفظ ولا يرد أن النظم هو الالفاظ المرتبة المتناسقة الدلالات أو ترتيبها على ما يقتضيه العقل السليم والخاص والعام والمشترك ونحو ذلك ليس من أقسامه بل هو من أقسام مفرداته اللهم الا أن يقال انها الاقسام المتعلقة بالنظم (قوله أربع تقسيمات) لان اللفظ الدال بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه وان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثالث والا فالرابع (قوله لان اللفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم) يعني أنه يطلق عليه باعتبار أنه فرد من مطلق الرمي الذي هو معناه الموضوع له لئلا يلزم الاشتراك أو المجاز في اطلاقه على الرمي وما يتلفظ به الانسان وانما اختاره على الرمي تنبيها على أن مثال سوء الادب باعتبار الرمي والاسقاط من الفم لان القرآن مرفوع

وان

فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما أنه حقيقة في الكل أنه موضوع للبعض خاصة كما أنه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء

(قوله فان اتمام الجواب موقوف على هذا) يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الا كتفائنا بالعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا للماهية للكتاب أو القرآن فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فيتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا ظهر أن

وهذا التركيب المخصوص يجوز اطلاقه على كل القرآن وعلى بعضه وضمير قوله من أوله الى آخره في الاول راجع الى الكلام المشتمل عليه الكلمات الدالة عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص ولا يخفى أن فيه صرف الكلام عن الظاهر (قوله فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني الخ) لا يخفى أنه بعد ما صرح بان كلا من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لا حاجة الى ايراد هذا السؤال والجواب الا أن يراد من ذكرهما التوطئة للسؤال الثاني (قوله فيكون حقيقة في الكل والبعض) كونه حقيقة في البعض باعتبار أن اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي له ارادة الخاص بخصوصه كما حققه في المطول (قوله يعني أن جعل التعريف المذكور الخ) قيل ظاهر الكلام يشعر بان المذكور من قبيل التعريف اللفظي الذي سماه الشارح والمصنف فيما سبق تعريفا اسميا لكن كلام المصنف يدل على أنه ليس من قبيل ما يسمى في الاصطلاح تعريفا أصلا بل هو تعيين أحد محتملي اللفظ الذي قد علم السامع وضع اللفظ لهما فيحمل التعريف في قوله ثم أردت تحقيقا في هذا الموضع أن هذا التعريف الخ على المعنى اللغوي وانما لم يحمل كلام الشارح أيضا على ذلك لان قوله فيما بعد التعريف وان كان للتمييز لا بد أن يساوي المعرف مانع عنه (قوله وتمييزا له) فيه مسامحة أي وتمييزا لمعناه

كلامه لا يجعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي لانه صرح فيما سيأتي في موضعين بقوله يقرأ من أوله الى آخره فاذا أريد بالمحدود المجموع وجب أن يراد بالحد أيضا ذلك والا لم يطابق الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا أن الضميرين في كل من الموضعين راجعان الى القرآن السابق ذكره ولا ضرورة في اخراجهما من الظاهر وارجاع الاول الى الكلام بتوهم دلالة الكلمات عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص كما توهم فتدبر فال (قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض) أقول كون هذا المعنى مستفادا من تلك العبارة ومن نظيرها بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار اطلاق العام وارادة الخاص لا بخصوصيته فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة الخاص بخصوصيته هذا الذي ذكرناه مبني على ما اختاره الشارح التحرير في المطول وغيره وفيه كلام أوردناه في حواشي المطول فمن أراده فلينظر ثمة فان قيل قول المصنف رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكائنة فيها واعتبار التواتر في النقوش دون النظم قلنا المراد ما بين الدفتين النظم بقرينة ما نقل والمعنى ما نقل كائنا ذاله بين دفتي المصاحف قال

لا رمي وحفوظا لاسقط فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم يطلق على الشعر وقد قال سبحانه وما هو بقول شاعر وما علمناه الشعر وما ينبغي له فرسو أحق بالاحتراز عنه أجيب بان النظم حقيقة في اللؤلؤ المجموع في السلك مجاز في الشعر واللفظ حقيقة في الرمي مجاز في التكلم والمتبادر هو الحقيقة (قوله حتى لو قرأ بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها من التركية والهندية والرومية سواء وقيل انما جوز القراءة بالفارسية دون غيرها من اللغات العجمية لكونها أقرب الى العربية ومشاركتها اياها في كونها لسان أهل الجنة كما في الحديث لسان أهل الجنة العربية والفارسية الدرية والقرب ممنوع والحديث موضوع مخالف للاحاديث الصحيحة من نحو قوله عليه السلام أحب العرب لثلاث لاني عربي والقرآن عربي ولسان أهل الجنة في الجنة عربي وروي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال من أحسن منكم أن يتكلم بالعربية فلا يتكلمن بالفارسية فانه يورث النفاق أخرجه الحاكم عن ابن عمر رضي الله عنهما وفي شرعة الاسلام ويجتنب الرطانة والفارسية

تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدوران لو أريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى أن ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه المصاحف مطلقا على ما هو موضوع في اللغة و يخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه و يتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فبنى كلام المصنف على أن التعريف

(قوله لانه أيضا عبارة عن الكتاب) فيه مع غاية الامر ان ما يصدق عليه الوحي المتلو مسمى بالكتاب والقرآن (قوله و يخرج منسوخ التلاوة الخ) لا وجه للاقتصار على بيان خروجه فان سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة أيضا واجبة الخروج فلو قال و يخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله وسائر الكتب الالهية بالنسبة الينا والاحاديث الالهية والشواذ ومنسوخ التلاوة تواترا ولا يبعد أن يقال أراد بمنسوخ التلاوة ههنا ما يشمل سائر الكتب السماوية لان تلاوتها منسوخة أيضا ولا يلزم فيه سبق التلاوة في كتابنا كما يتبادر من العبارة وان الاحاديث المتواترة تخرج اذ ليس نقلها الينا في المصاحف بطريق التواتر لعدم كتبها في زمن الاصحاب رضي الله عنهم (قوله فان قيل تعريف الاصولي الخ) سياق الكلام يدل على أن تقرير الاعتراض هكذا الاصولي لا يعرف الا المعنى الكلي ومعرفته وان كانت تتوقف على معرفة المصحف لكن معرفة المصحف لا تتوقف على معرفته فمن قال في تقريره ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته فقد أبعد (قوله قلنا لو سلم) اشارة الى المنع بناء على أن يكون الكلي جزأ من الشخص

(المصنف ولا بد أن يقال) اقول تقرير الكلام فلا بد من ايجاب وان يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف عليه فيقدر في كل كلام ما يناسبه وفيه زيادة تأكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر منك فان له نفعا كثيرا قال (المصنف رحمه الله تعالى ثم أوردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريف) قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره ان التعريف على قسمين قسم يراد به احداث تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور حاصل ليعلم أنه المراد من بين التصورات وهذا هو المراد قال (و يخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر) أقول لعل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراآت الشاذة كما سبق اكتفاء بما سبق لكنه ظاهر في حق القراآت دون البواقي فلو قال و يخرج منسوخ التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان أحسن لخروج الاحاديث النبوية بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله وسائر الكتب الالهية الينا والاحاديث الالهية والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواتر قال (فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الخ) أقول تقرير السؤال أن الدور ممنوع لان الاصولي لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا تتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف على معرفته وأما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على معرفته لكن معرفته لا تتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان

للمجموع

فانها لغة أهل النار بل الفارسية أدون اللغات وأبعدها عن العربية وقد صنف بعض الفضلاء كتابا في بيان مزية التركية على الفارسية (قوله جازت الصلاة عنده) قال في الكشاف والمدارك أجاز أبو حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية على شرط وهي أن يؤدي القارئ المعاني على كمالها من غير ان يخرم منها شيأ قالوا وهذه الشريطة تشهد انها اجازة كلا اجازة لان في كلام العرب خصوصا في القرآن الذي هو معجز بفصاحته وغرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والاغراض ما لا يستقل بادائه لسان من فارسية وغيرها وما كان أبو حنيفة رحمه الله يحسن الفارسية فلم يكن ذلك عن تحقيق وتبصر وروى علي بن الجعد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله مثل قول صاحبيه في انكار القراءة بالفارسية انتهى (قوله الاصح الخ) رواه أبي عصمة نوح بن أبي مريم المروزي عن أبي حنيفة رحمه الله و يؤيده ما صح عن أبي يوسف وزفر رحمهما الله انهما ما اختارا قولا يخالف جميع أقوال أبي حنيفة قط ومذهبهما انه لا تجوز القراءة بغير العربية (قوله عن عدم لزوم النظم) اشارة الى ان النظم معتبر في القرآن عنده الا انه رخص في عدم اعتباره في القراءة ولا يرد عليه

المجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تمييزه بخواصه فإن كلمة أي يطلب بها تمييز الشيء عما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا أن الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على

(قوله أي تمييزه) اشارة الى أن ليس المراد بالشخص التعين الشخصي (قوله منافية للسكوت والآفة) أراد بهما الباطنيين بأن لا يريد في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك كما صرح به في شرح العقائد واعلم أن تفصيل الكلام في علم الكلام فلا تشتغل به ههنا (قوله القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) ذكر الصغاني رحمه الله فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب أن أهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم أجابوا بأن المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا لكونه موضوعا (قوله عبارة عن ذلك المعنى القديم) قيل معنى كونه عبارة عنه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدأ له يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك الكلام اللفظي في الباري تعالى يدل على مبدأ يغاير في سائر الصفات (قوله لا بد وان يساوي المعرف) الواو في مثله اما

قولك وهو معلوم بين الناس الخ باطل فانا لا نسلم أن المجموع الشخصي يعرف بحقيقته بدون معرفة معنى الكلي وقد عرفت أن هذا المعنى الكلي يحتاج الى التعريف عند الاصولي فاذا توقف معرفة المعنى الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع أيضا على التعريف بالضرورة ولما ورد على هذا أن توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وهو ليس كذلك لم يصرح بالمنع المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع الخ يعني لو سلم ذلك فكلام المصنف رحمه الله تعالى بني على أن المجموع يحتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف مأخوذ في تعريفه وقد عرفت أن معرفة المصحف تتوقف على معرفة المجموع فالدور لازم لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى قال (أي تمييزه بخواصه الخ) أقول لما كان قول المصنف رحمه الله تعالى بل تشخيصه يوهم أن مراده التعيين الشخصي ولم يكن كذلك لانه يخالف قوله الآتي فهذا تعيين أحد محتمليه الخ رده الشارح رحمه الله تعالى وبين أن مراده تمييز المحدود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخيص على ما أشار اليه انه أعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا الخ بمنزلة الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل بين دفتي المصحف قال (يسمى كلام الله والقرآن على معنى أنه عبارة عن ذلك المعنى القديم) أقول ليس معنى كونه عبارة عنه أنه عينه كما قال بعد هذا ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد المخصوصة وذلك ظاهر ولا أنه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني الوضعية الحادثة بل معناه أنه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدئه فان النطق الظاهري في الانسان كما يدل على مبدأ له يغاير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى يدل الكلام اللفظي على مبدأ له يغاير سائر الصفات قال (لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود) أقول

الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريدون وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء) فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو وصف قائم للحق عز وعلا ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ أي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على

أن ما قاله يخالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف القرآن بكونه عربيا ولا أن المعنى ان كان قرآنا يلزم عدم

أن الشخصي لا يحد) لأن معرفته لا تحصل إلا بتعيين مشخصاته بالإشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لأن غايته الحد التام وهو إنما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الأمرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لأنا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات ولا إلى ما ذكر في تشخصه من التكلفات وقد يقال إن اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وإن ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها

عاطفة على مقدر أي لا بد أن يصح وأن يساوي أو إنما كيد الصدوق بين اسم لا وخبره ومعنى لا بد لا فراق أو لا عوض ثم إن هذا إنما بناء على ادعاء المصنف في تعريف الأصل أو على أن المساواة شرط لجودة التعريف وإلا فالشارح ذكر هنالك أنه لا حاجة إلى المساواة (قوله كالتعبير عنه باسمه العلم) قيل فيه بحث لأن السامع إن عرف ذلك الشخص وكونه مسمى باسمه العلم قبل سماعه لم يحصل له معرفته به لامتناع حصول الحاصل وكذا إن لم يعرفه وكونه مسمى به قبل ذلك لاشتراط فهم المعنى من اللفظ بالعلم بوضعه له (قوله لأن غايته الحد التام) لما كان فيه إشارة إلى توجيه كلام المصنف فإن المفهوم الظاهري من تعليله لأن الشخص لا يحد بقوله فإن الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على أجزائه أن المنفي ههنا إمكان التحديد على اصطلاح المنطق للشخص وليس كذلك بل المدعى عدم إمكان التعريف الذي يفيد تعيينه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين سواء كان حدا منطقيا أو رسما فأشار الشارح إلى توجيهه بأن مراده من التعليل نفي إفادة الحد التام الذي هو غاية في إفادة تصور الشيء تعيين الشخص حتى يستفاد منه عدم إفادة تمييزه بالطريق الأولى لكن جعل الحد التام غاية في ذلك بناء على المشهور المتبادر إلى الأفهام وإلا فقد صرحوا بأن الرسم التام المركب من جميع الذاتيات والعرضيات أكمل من الحد التام (قوله على مقومات الشيء دون مشخصاته) أراد بالشيء ماهية الشخص أو أراد به الشخص على حذف المضاف أي ماهية الشيء وإلا فالتشخص من مقومات الشخص ولا يشتمل عليه الحد التام (قوله الشخص مركب اعتباري) هذا محمول على المهملة التي في قوة الجزئية فإن كون بعض الشخص مركبا اعتباريا يكفي لنقض القاعدة الكلية وهي أن الشخص لا يحد أصلا ولو حمل على الإيجاب الكلي لم يستقم في الواجب تعالى لأن تشخصه وإن كان زائدا على ماهيته عند بالكمه غير داخل في هويته إذ لا قائل بالتركيب (قوله لفظي والكلام في الحد الحقيقي) يحتمل أن يحمل اللفظي والحقيقي على المعنى المتعارف ويكون قوله لو سلم إشارة إلى منع المقدمة الأولى ويحتمل أن يحمل اللفظي على الاسمي والحقيقي على ما يكون تعريفا لموجود كما هو رأي المصنف والشارح وحينئذ يكون لو سلم إشارة إلى منع المقدمة الثانية إذ لا دليل

وحاصل الجواب أن المقصود الأهم بالتعريف وإن كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الأغيار بحيث تحصل المساواة بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصيل المساواة قال (ولقائل أن يقول إن الشخصي مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص) أقول إنما حكم بكون الشخصي اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لأن المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلا مرية قال (لأنا نقول لو سلم ذلك) أقول إشارة إلى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لأنه مسلم لا يمتنع ومقرر لا يندفع قال (فحينئذ لا حاجة إلى سائر المقومات) أقول أي حين إذ كان الكلام في الحد الحقيقي ولا شك أن جميع القرآن مركب اعتباري كفى أن يقال إن القرآن لا يحد لأنه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا تبقى حاجة إلى ما ارتكبه

الشخصي لا يحد) فإن الحد بل لا بد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتحصل المعرفة وإذا عرفت هذا فاعلم أن القرآن المنزل به جبريل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فإن كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وإن لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرؤه جبريل أو زيد أو عمرو

اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق الحد وإن لم يكن قرآنا يستلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلاة (قوله النظم الدال على المعنى) فتكون الأقسام الخارجة من التقسيمات الأربعة كلها صفة اللفظ بالنسبة إلى المعنى وأما اضطراب كلامهم بجعله تارة صفة للفظ وأخرى صفة للمعنى مطلقا أو على التوزيع فمن باب عدم التفاتهم إلى العبارات بعد ظهور المراد (قوله جميعا الخ) ولعل مقصودهم دفع التوهم الناشئ عن قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية أن القرآن عنده هو المعنى (قوله باعتبار وضعه قدمه) لأن الوضع هو السابق في الاعتبار والباقي متفرع عليه

لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق أن الشخصي يمكن أن يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير (قوله على أن الحق هذا) وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد من هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة أن الأعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما وإذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو أن القرآن ليس اسما للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على أن الشخصي لا يحد تأويلان أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفته إلا بالإشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما أن يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير

أنا لا نعني أن القرآن شخصي بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على أن القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أما معرفة الشخصي فظاهر وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وثانيهما أن يقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب

في كلام أصحاب هذا التعريف على ادعاء أنه تعريف حقيقي (قوله لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة) إن قلت الحد ما يتركب من الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لأنا نقول الحد عند الأصوليين ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكرته فإنه اصطلاح المنطقيين فإن قلت ذكر العرضيات المشخصة لا يشخص المحدود لاحتمالها عند العقل أن يكون لآخر قلت الغرض منه رد قول المستدل لامكان زوالها فهو كلام الزامي لا تحقيقي فليتأمل (قوله فإن ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير) الحصر إضافي بالنسبة إلى التعريف فلا ينافي قوله سابقا بالإشارة أو نحوه وهكذا الكلام في قول المصنف إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة (قوله إلا بأن يقرأ من أوله إلى آخره ويقال الخ) قيل فيه إشارة إلى قصور عبارة المصنف حيث قدم الإشارة على القراءة والمناسب العكس وأنت خبير بأن الواو لا تقتضي الترتيب فليس في كلام المصنف ولا الشارح ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر (قوله ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة) اعترض عليه بأنه يكفي في تعريف حقيقة القرآن أن يقرأ من أوله إلى آخره بحيث تحصل هيئة جميعه في خيال السامع ولا حاجة في ذلك إلى أن يشار ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وأجيب بأن مراده أن الكلام في تعريفه اللفظي بحيث تحصل حقيقة

فإن كان على واحد شخصي أو نوعي أو جنسي فخاص والأفعام استغراقه جميع ما يصلح له عام وبدونه جمع منكر أو نحوه أو على متعدد فمشترك (قوله في وجوه النظم صيغة ولغة) أي وضعا على أن يكون المراد من الصيغة الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات والتقديم والتأخير ومن اللغة مادة اللفظ وجواهر حروفه باعتبار المقابلة والا فاللغة هي اللفظ الموضوع للمعنى ولعله إنما اختاره

المصنف رحمه الله تعالى من التطويل بل قال (وفيه نظر لجواز أن يذكر معها العرضيات المشخصة الخ) أقول أورد عليه أن كل عرضي مشخص يذكر في تعريفه يحتمل في العقل أن يكون للآخر فلا عبرة بتمييز الشخصية وليس بشيء لأنه ليس بقادح في أصل الاعتراض بل توصيف العرضيات بالمشخصة وهو كلام تسليمي ذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بأن عدم تجويز ذكر العرضيات المشخصة في حد الشخصي إن كان لعدم وجوب دوام صدقها على المحدود ولامكان زوالها ففاسد لأن عدم صدق الحد واجب أوانه بزوال المحدود ثم لما ذكر الكلام الالزامي أراد أن يحقق المقام ويبين المرام بأن تحديد الشخصي

على الوضع الذي هو أخصر وأظهر وقدم الصيغة التي هي الوصف المؤخر تنبيها على أن أكثر الكلمات يدل على المعنى بالهيئة لا سيما

كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها الا بحسب محلها بأن يقرأها زيد أو عمرو ويعنيها بالشخص هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه اذا سئل عن القرآن فانه لا يعرف أصلا الا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد أن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنيا بالمصنف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا

القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنتهي) أي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لا يتعدد أصلا فاذا المصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا أو لى أن ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب)

سماه من حيث هو كذلك عند السامع لا بمجرد أن يمتاز عنده عن غيره (قوله والنحو علم يبحث الخ) زعم الشارح في شرح الكشاف أن هذا التعريف للمعنى العام المتناول للصرف وفسر الاعراب والبناء بالهيآت ولا يخفى أنه تعسف لا يرتكب في التعريفات فان من أخذ في تعريف النحو حيثية الاعراب والبناء انما أخذها لاخراج الصرف لان الحيثية المميزة فيه هو الاعلال نعم قد يطلق النحو على ما يتناول الصرف كما صرح به في شرح الالفية وغيرها الا أنه ينبغي أن يفسر حينئذ بما يبحث عن أحوال الكلم من حيث الهيآت (قوله الا بتعدد المحال) المراد بتعدد المحال أعم من التعدد الحقيقي والاعتباري لان تعدد ما ذكر يحصل بصدوره عن شخص واحد في زمانين (قوله قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الخ) ذهب المبرد في مثله الى أن تثنية الفعل أعني قفا ونظائره للتوكيد والمعنى مثلا قف قف وأنكره الزجاج وقال بل هو خطاب لصاحبيه في الواقع وقيل العرب تخاطب الواحد بمخاطبة الاثنين والعلة فيه أن أقل أعوان الرجل في ماله وأهله اثنان وأقل الرفقة ثلاثة فجرى كلام الرجل على ما قد ألف من خطابه لصاحبيه والبصريون ينكرون هذا اللزوم للالتباس وقيل أراد قفن بالنون فأبدل الالف من النون وأجرى الوصل مجرى الوقف وأكثر ما يكون هذا في الوقف ونبك مجزوم بجواب الامر والذكرى بمعنى المذكور من متعلقة بنبك وما بعده بسقط اللوى بين الدخول فحومل وهذه المعدودات منازل والباء متعلقة بقفا أو بنبك أو بمنزل وأراد بين أجزاء الدخول فأجزاء حومل لان بين يقتضي تعدد مدخوله فلا يستقيم العطف بالفاء الا بالتأويل المذكور وروى الاصمعي وحومل بالواو (قوله من التأليف) ظاهره يوهم أن ما ذكره موقوف على تأليف بين الكلمات الكثيرة وليس كذلك لان بمجرد قوله قفا بل الحرف الاول منه لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال واعلم أن سياق الكلام يدل على أن القرآن من قبيل ما لا يمكن تعدده الا بتعدد المحال وفيه بحث وهو أن فيه قراآت مختلفة حتى بزيادة الكلمات ونقصانها وتبديل الكلمات بأخرى فاما أن يقال مجموع القرآن عبارة عن تلك القراآت أجمعها حتى لو قرأ أحد بقراءة واحدة من المتواترات لم يصح بالحقيقة أن يقال انه قرأ المجموع ويحكم بحنثه ان كان حلف أنه يقرأ مجموع القرآن وبعدم حنثه ان كان حلف أنه لا يقرؤه والظاهر أن هذا خلاف العرف والشرع واما أن يقال هو عبارة عن تمام ما يشتمل على الواحدة المعينة من تلك القراآت وهو تحكم أو على واحدة منها

بما يميزه عن اغياره بحسب الوجود ممكن لا بما يميزه عن اغياره بحسب العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده فقبل كل أحد أفاد تمييزه بحسب الوجود ولذا يمتنع أن يوجد في الخارج شخصان موصوفان بما ذكر لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على الجراذ لم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود من جميع ما عداه لا يقال الحد ما يركب عن الذاتيات فما يشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا لانا نقول الحد عند الاصوليين ما يكون جامعا ومانعا الا ما ذكرتم فانه اصطلاح المنطقيين ولو سلم فالعوارض المشخصة من ذاتيات الشخص وتسميتها بالعوارض

الامر والنهي اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وهذا أولى مما قاله لانهما مترادفان والمقصود تقسيم اللفظ الدال باعتبار نفسه لا باعتبار المتكلم أو السامع ولذلك قال وهذا ما قال فخر الاسلام (قوله ثم باعتبار استعماله) فان كان في الموضوع له حقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر منه المراد فصريح وان استتر فكناية (قوله على عكس

ماأورده فخر الاسلام) لان الاستعمال تال للوضع واعتذر من جانبه بأن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ والاول مقدم يتفرع عليه الاستعمال فكأنه لوحظ المعنى أولا ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه (قوله ان وضع لكثير لكل واحد من افراده) كما في المشترك والعام ولو بالوضع النوعي أو لمجموعها كأسماء الاعداد (قوله فمشترك) فهو على مايفيده التقسيم ماوضع لمعنى كثير بوضع كثير وقد قيل عليه انه يصدق على المنقول الشرعي والعرفي العام والخاص وليس منه أجيب عنه بأن المراد وضع اللغة وبأن المصنف لايبالي من دخوله فيه وتصريح البعض بخلافه ليس بحجة عليه (قوله ولكثير غير محصور) أى على حد معين مثل السموات فان دلالة الجمع ومافي معناه لاتنحصر على الثلاثة أو الاربعة أوغيرهامن الاعداد والقول بأن المراد أن لايكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة مع كونه غير مناف لذلك مبني على وضع الالفاظ للامور الخارجية ومذهب الحنفية انها موضوعة للصور الذهنية وقد فرعوا عليه عدم الحكم في الاستثناء بالنفي والاثبات وان استثناء الكل عن الكل

ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا أن يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقدير بن لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن

على الاطلاق فقد تعدد ذاته بدون اعتبار تعدد الحال (قوله ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي) لان من تبعيضية والسورة المنكرة عامة لعموم التحدي وظاهر أن الذي كل سورة بعض منه مجموع القرآن ليس الا (قوله من جنسه في البلاغة والفصاحة) فيه بحث اذ يلزم من هذا التوجيه أن لايتناول التعريف الامقدار السورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز وهو ليس الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه ويمكن أن يجاب عنه بأن الآية الواحدة مثل السورة في علو الطبقة لان الله تعالى عالم بكميات الاحوال وكيفياتها فيلزم أن يكون الكلام المشتمل عليها في أعلى المراتب الا أن مادون السورة لقلته ربما أمكن لبشر الاتيان بمثله وان لم يقع وبالجملة التفاوت الحاصل بين الآية والسورة وكذا بين الآيات بالنظر الى أن الاحوال المقتضية للاعتبارات في بعضها أكثر فالمقتضيات المرعية فيه أوفر من المقتضيات المرعية في الاخرى وذلك لايقدح في أن يكون كل منها في الطرف الاعلى أى في مرتبة الاعلى من البلاغة لا بلاغة فوقها بالنسبة الى ذلك القدر لوجوب اشتمال كل آية مثلا على جميع المقتضيات التي في نفس الامر بناء على احاطة علمه تعالى لجميعها الا أن هذا الجواب انما يتم اذا ثبت أن الآية الدالة على الحكم كلام تام البتة اذ لايوصف بالبلاغة في المشهور الا ذلك وفيه تأمل (قوله

انما هي بالنسبة الى الماهية قال (ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي) أقول لان من في منه للتبعيض وضميره للكلام فالكلام المعجز سورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق النفي نظرا الى المقصود كما في قوله ان تزوجت امرأة اذ المراد تعجيزهم نظرا الى جميع السور فكأنه قيل لايقدرون على اتيان سورة من مثل القرآن وظاهر أن الذي كل سورة بعض من مثله المجموع لاكل القرآن وهذا هو التحقيق لاماقيل ان الجنس المنكر اذا قارنته الوحدة أفاد العموم وان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة فتأمل قال (الا أن يقال المراد بسورة من جنسه الخ) أقول أى يحمل على حذف المضاف ويقدر ماذكر قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله وان أريد بسورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القرآن وكل بعض منه وهذا أقرب الى غرض الاصولي وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح المحرر رحمه الله تعالى في حواشيه عليه ولاخفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولايسمى قرآنا في عرف الاصوليين وأقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمهما الله تعالى بحث أما في الاول فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والآية بل الحرف أيضا والتعريف لايتناول شيأ منها على توجيهه لانه لما أراد بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لم يتناول التعريف الامقدار السورة وأقله ثلاث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو المسطور في الكتب ولامتقرر الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه وأما الثاني فبوجهين الاول انك قد عرفت الآن انه لايصدق على مثل قل وافعل بل وعلى أزيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك لايسمى قرآنا في عرف الاصوليين فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال (لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن) أقول يعني أن الدور انما يلزم اذا أخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك وانه عبارة عن بعض من كلام الله تعالى قرآنا أو غيره مترجم أى مبين أوله بالابتداء بالتسمية وآخره بالانتهاء اليها ان كان قرآنا أو نحو ذلك ان كان غيره توقيفا أى اعلاما من الشارع

بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم

بعض مترجم أوله وآخره) لاخفاء أنه منقوض بالآية فانها أيضا مترجم أولها وآخرها والقول بأن المراد مترجم أوله بالابتداء بالبسملة ان كان قرآنا ونحوه ان لم يكن وآخره بالانتهاء اليها والى نحوها تعسف لا يفهم من التعريف فالاولى أن يقال السورة بعض مترجم توقيفا أى مسمى باسم كالبقرة وآل عمران وآية الكرسى بمجرد اضافة لا تسمية ولا تلقيب كما ذكره الشارح فى حواشى الكشاف (قوله قرآنا كان أو غيره بدليل الخ) رد عليه بان السورة غلبت فى عرف الشرع على بعض القرآن المترجم أوله وآخره توقيفا بين السور كالكتاب من بين الكتب ولذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة الخ وتعميمها لسور غير القرآن عدول من الظاهر الى الخفى ومن الحقيقة الى المجاز العرفى كما ذكره نفسه فى تعريف المصحف بما جمع فيه الصحائف وأجاب فى فصول البدائع عن الدور بأن تمييز القرآن غير تصور ماهيته الاصطلاحية فيجوز أن تتوقف معرفة السورة على تمييزه ويكون الموقوف عليها تصور ماهيته ويقرب من هذا ما ذكره الشارح فى المطول دفعا للدور عن تعريف السكاكى علم المعانى بتتبع خواص تراكيب الكلام (قوله ولهذا احتاج الخ) قيل عليه الاحتياج الى قوله منه ليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه فى البلاغة وجوابه أن تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء على ما يدل عليه صريح كلامه ولو منع الحصر فأى حاجة الى بيان أن السورة من جنس الكلام المنزل فى البلاغة حتى يحتاج الى قوله منه لذلك البيان نعم يمكن أن يقال انما ذكر قوله منه لانه أراد تعريف المجموع وبدونه يصدق على المعنى الكلى الشامل

فان الفصل بين كل سورة لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور فلا ينتقض بالآية ولعدم اختصاص السورة بالقرآن وكونها أعم مفهوما احتاج ابن الحاجب الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره الى الكلام المنزل فلو اعتبر فى مفهومها الاختصاص بالقرآن لما احتاج الى ذلك ومن لم يفهم معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة اعترض بأن الكلام فى السورة منه لا فى مطلق السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل وفى سورة متعلق بها الاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة قد غلبت فى عرف المتشرعة بل فى بعض القرآن من بين السور كالكتاب على كله من بين الكتب ولهذا عرف صاحب الكشاف السورة بالطائفة من القرآن المترجمة التى أقلها ثلاث آيات وأما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة القرآن عن سورة غيره بل لبيان أن السورة من جنسه فى البلاغة وعلو الطبقة كما مر قلنا تلك الغلبة ممنوعة لا بد لاثباتها من النقل عمن يكون كلامه حجة على مثل الشارح النحرير وأما كلام صاحب الكشاف ففى بيان نفس الطبيعة المجردة بسورة القرآن بدليل عدم صدقه على شئ من سوره بملاحظة القيد الاخير لا فى تعريف مفهوم السورة وكيف لا والآية الكريمة تدل على خلافه لان السورة فيها استعملت فى غير القرآن وأيضا صرح صاحب الكشاف فيما قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيما بعد ان سائر ما أوحى الله تعالى الى أنبيائه سورة مترجمة السورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال ذا وجد كفى فى تصحيح التعريف بدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهرا فى سورة القرآن بالغلبة ونظيره أنهم يأخذون المحدود فى بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيدفعون بأن المراد بالمأخوذ فى الحد معناه اللغوى مع أن الظاهر هو المعنى الاصطلاحى وأما قوله وأما الاحتياط الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقدير الجنس انما هو على تقدير أن لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلى الشامل للكل والجزء

جائز فيما كان بغير لفظه خلافا للشافعية والاشاعرة (قوله وضعا واحدا يخرج الخ) اعترض عليه بأنه لا حاجة اليه فى اتمام التعريف لان المشترك يخرج بقيد الاستغراق لانه بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق فهو للتحقيق والايضاح وأجيب بأن المشترك وان لم يكن فيه استغراق بالنسبة الى معانيه المتعددة ولكنه يصدق عليه أنه مستغرق لجميع ما يصلح فى الجملة ولو بالنسبة الى المعنى الآخر ولهذا لم يضف الى هذا القيد خروج المبهمات كالضمائر فانها موضوعة للكثير بوضع واحد لخروجها بقيد الاستغراق بلا قيد على أن كون الغرض الاصلى من ذكره هو الايضاح لا ينافى خروج المشترك به فلا مساغ لاضافة خروجه اذن الى قيد آخر وان الاستغراق على سبيل البدل حاصل فى المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة كما فى قولك من دخل دارى فهو كذا لا يقال فحينئذ تدخل النكرة المنفية لانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل لانا نقول لا نسلم انها موضوعة للكثير بل هى عندنا موضوعة لنفس الطبيعة وكذا المنكر من المجموع (قوله والكثير يخرج ما لم يوضع بالكثير الخ) قيل عليه المتبادر من الوضع لكثير هو أن يكون كل واحد منه نفس الموضوع له لا غير

(قوله

(ونورد ابحاثه) أى ابحاث الكتاب (فى بابين الاول فى افادته المعنى) اعلم أن الغرض افادته الحكم الشرعى

(قوله ونورد ابحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى أيضا ولهذا قيل كان حقها أن تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق

للكل والبعض (قوله أى بيان أقسامه) الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعى والتقسيم يتضمن اثباتها له فى الجملة فلذا عد بيان الاقسام من البحث وأما التعريف فليس فيه شائبة حمل العرض الذاتى أصلا فيخرج عنه بالضرورة (قوله ولم يبين فى علم العربية مستوفى) قيل عليه بحث الحقيقة والمجاز من الابحاث المتعلقة بافادة المعنى وقد بين فى علم العربية مستوفى فكيف يصح التقييد بقوله ولم يبين فى علم العربية مستوفى وأيضا التعريف والتنكير مما له تعلق بافادة الاحكام الشرعية حيث قالوا المعرفة اذا أعيدت معرفة كانت عين الاولى وغير ذلك فكيف يستقيم قوله لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وأجيب عن الاول بمنع كون البحث عنهما مستوفى فى علم العربية ولو سلم فقول الشارح بناء على الاغلب وعن الثانى بأن البحث عنهما استطرادى ولذا قال الشارح هناك لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها لعموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة اذا أعيدت نكرة الخ (قوله لا يقال المراد الخ) حاصل السؤال أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص تخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعمه وغيره فلا حاجة فى اخراجها الى ماذكره من التكلف وحاصل الجواب أن التخصيص الحقيقى لا يمكن ههنا والا لم تكن المباحث الموردة فى

كما عرفت قال (ونورد ابحاثه أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى الخ) اقول قد عرفت فيما سبق أن البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتى للموضوع وهذا المعنى ظاهر فى بيان الاحوال وأما بيان الاقسام ففيه أيضا معنى البحث لان الخصوص والعموم والاشتراك وأمثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعى كما سبق الاشارة اليه فالتقسيم يتضمن اثباتها له فى الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس فيه شائبة حمل العرض أصلا فخرج عنه بالضرورة قال (والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى الخ) أقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المصنف رحمه الله تعالى الباب الاول فى افادة المعنى أن تكون الافادة محمول جميع المسئلة فى جميع مباحث الباب الاول فيكون معنى ابحاثه فى قوله ونورد ابحاثه أحواله التى هى عبارة عن الافادة ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال ليس بافادة وان تعلقت بها كما سيظهر من المباحث الآتية ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله بأن المراد بابحاثه بيان أحواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها فلما ورد عليه أنه يقتضى تناول اللفظ لجميع مباحث العربية لان التعلق قد يكون قريبا كما فى الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما فى الاعراب والبناء والتعريف والتنكير ونحو ذلك لا يمنع التعلق فى الثانى الا من لم يشم رائحة من العربية دفعه بتقييد الابحاث بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان فى علم العربية على التمام فخرج حينئذ الاعراب والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذى ارتكبه لاخراج تلك المباحث سؤال دفعه بقوله لا يقال وحاصله أن اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث لانها لا تختص بالكتاب بل تعم غيره ولا حاجة فى اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف وحاصل جوابه أن التخصيص الحقيقى لا يجوز أن يراد ههنا والا لم تكن المباحث الموردة فى الباب الاول بل الثانى

لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلا بد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثانى فى افادته الحكم الشرعى) فيبحث فى الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم الشرع (الباب الاول

فهو لا يصدق الا على المشترك وقد أدخل فيه العام وبعض أقسام الخاص وغيره فاحتيج الى التعميم وادخال كلمة أو على التعريف بأن يقال على كل واحد من افراده كالمشترك أو لامر مشترك بينها كالعام أو لمجموعها كاسماء الاعداد ثم لا بد من تقييد الاجزاء بالمتفقة الحقيقة مما لا يدل عليه اللفظ أصلا ويمكن أن يجاب عنه بأنه لم يرد من الكثير الا هذا المعنى المتبادر ولا نسلم أن العام والجمع المنكر لم يوضع لكثير يعنى لافرادهما بل موضوع لها بالوضع النوعى والا لكان استعماله فيها مجازا كالضمائر عند من زعم

أنه موضوع للمفهوم الكلى وكلام الحنفية فى قولهم بعموم نحو الانسان المعرف بلام الاستغراق والنكرة المنفية مع تعميمهم الخاص

عما وضع للواحد الشخصى والنوعى والجنسى وبعلوم أسماء الاجناس موضوعة للنفس الطبيعة كاعلام الاجناس صريح فى اعتبار الوضع النوعى فى العام وقد نص صاحب الكشاف على أن الاسم لايدل الا على مسماه واللام لاتدل الا على معناه من التعريف والتعيين عند المخاطب والعموم فى الموصولات انما هو باعتبار الصلة والحشو وان قلت فالقول فى أسماء العدد وصيغ التثنية قلت لعل المصنف يقول ان صيغ التثنية وأسماء الاعداد وان كانت موضوعة للحقيقة والمرتبة المعينة بالوضع الشخصى موضوعة لافرادها الخصوصية المنكرة بالوضع النوعى مثلا الثلاثة موضوعة لكل ثلاثة كالثلاثة فى ثلاثة رجال وثلاثة أسماء وثلاثة دراهم وهلم جرا فهو وان لم يكن محصورا من هذه الجهة يصدق عليه انه محصور من جهة أخرى وعبارة فخر الاسلام فى تعريف الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد ناظرة اليه فتأمل (قوله يجمع منكرا ونحوه) قيل عليه فيدخل كل عام مقصور

والحق قد ذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابدله من وضع للمعنى واستعماله فيه ودلالته عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه وان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات

الباب الاول بل الثانى أيضا مباحث الكتاب لتناولهما السنة أيضا كالاعراب والبناء وغيرهما (قوله يريد أن اللفظ الدال على المعنى الخ) يريد شرح قول المصنف فى المتن قبل بيان النظم فى الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فيندفع توهم صاحب الترجيح أن الشارح ذكر التقسيمات أولا ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم الظاهر أن المراد بالمعنى الثانى غير الاول ولهذا أتى بالظاهر موضع المضمر فلو نكر الثانى ايتعين ذلك لكان أولى لان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالغالب أن الثانى يكون عين الاول وانما قلنا ان الثانى عين لان المراد بالثانى المعنى الموضوع له وبالاول ما يعمه وغيره فان دلالة اللفظ على المعنى المجازى بواسطة الوضع أى وضعه للمعنى الحقيقى ولهذا قسموا الدلالة اللفظية الوضعية الى ثلاثة أقسام ثم الضمير فى فيه راجع الى مطلق المعنى لا المعنى الثانى لانتقاضه بالمجاز اللهم الا أن يستثنى ولا الى الاول لئلا يرد الثابت بنفس العبارة فان اللفظ ليس مستعملا فيه كما ستعرفه وضمير عليه راجع الى مطلق المعنى أيضا فانه أقرب من رجوعه الى المعنى الاول لئلا تنتشر الضمائر والمراد بالمعنى فى قوله الى معناه ما يعم الموضوع له ليلائم قوله وان كان باعتبار دلالته عليه الخ فان التقسيم الرابع

أيضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما فى تناولهما السنة أيضا وجب المصير فى ادراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسؤال والجواب لان ما نسب الى بعض الافاضل أنه قال يعنى لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة من تخصيص المباحث بالكتاب دون السنة والاجماع وعممت بقولك ماله مزيد اختصاص فالجواب أنه لابد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل تعمه والسنة والاجماع لانه مع كونه كلاما ظاهرا قاصرا عن التحقيق فاسد فى نفسه أما أولا فلان سوق كلام الشارح رحمه الله تعالى ينادى بأن مصيره الى مزيد التعلق للتخصيص لا التعميم وان كان فيه عموم فى نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه وأما ثانيا فلان الاشارة حينئذ فى قوله وهذه تعم الكتاب وغيره فى قوله وكذلك انما هى الى ما صدق عليه ماله مزيد اختصاص وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون عبارة عن المباحث الموردة فى الباب الاول فحينئذ لا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضى تشبيه الشئ بنفسه فتدبر واستقم قال (يريد أن اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابدله من وضع للمعنى الخ) أقول هذا شرح المصنف رحمه الله تعالى فى المتن قبل بيان النظم فى الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات فبطل ما قيل ذكر الشارح رحمه الله تعالى أولا التقسيمات ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على خلاف المتن ثم لما ساق الشارح رحمه الله تعالى الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع أن يرجع ضميرله الى اللفظ الدال بالوضع وان يريد بالمعنى فى للمعنى المذكور أولا وهو المعنى الموضوع وان يرجع ضمير فيه وعليه الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن المعنى الموضوع له فيخرج المجاز ولابد من خروجه لان الكلام فى اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل ما قيل ذكر المعنى باسمه الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور أولا فيخرج المجاز فان اللفظ المجازى ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم أن يكون المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصية واحد من المعنيين المذكورين لانه ان أريد الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز أيضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ فى الموضوع له وان أريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم

الثلاث الاول ماهو صفة اللفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة

ليس بالنسبة الى الموضوع له كما لايخفى فليتأمل

يستعمل فى المعنى المدلول عليه بالاشارة فان قيل سلمنا ان المعنى الثانى عبارة عن الاول فلا بدليل قوله فتقسيم اللفظ بالنسبة إلى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز وأما كون الضميرين راجعين الى المعنى الثانى الذى هو عبارة عن الاول فلا بدليل قوله وان كان باعتبار استعماله فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه الخ فان هذين التقسيمين يتناولان المجاز قلنا الباء فى باعتبار أينما وقع ههنا للملابسة ولاشك أن التقسيم الملتبس باعتبار استعمال اللفظ فى الموضوع له يتناول المجاز فليتأمل قال (وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الخ) أقول اعلم أن المفهوم من نقل الشارح رحمه الله تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام ثم قوله بعد ذلك وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ لان اختلاف هذه العبارات خال عن ذلك بل تسامح فيها كما صرح به شراح كلامه وليس كذلك بل فى كل منها فائدة لو وقع التعبير بغيرها الفاتت تلك الفائدة فلنحقق فى هذا المقام ليحصل فى ضمنه ماهو المرام فنقول وبالله التوفيق ان الشيخ رحمه الله تعالى قد اختار فى النظم تقسيما يعم نظره ويجم غمره أما الاول فلعمومه المفرد والمركب وأما الثانى فلاحاطة الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى افهام السامع فان أداء المعنى باللفظ الجارى على قانون الوضع يستدعى أولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه أى كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع تقسيمات أربع مربعة الا الثانى فانه مثمن كما سيأتى ثم انه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض أربع مرات بهذه الاقسام مرة أولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع المذكورات وثانية باعتبار تعداد كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثة باعتبار مفهوم كل قسم منها وذكر مأخذها ورابعة باعتبار بيان كل قسم من أقسام التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان الفقه ود الاصلى فى أقسام القسم الرابع فهم المعنى لما عرفت أنه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل بالاقسام السابقة أما الدلالة والاقتضاء فظاهر وأما العبارة والاشارة فلما سيأتى أن العبارة عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر عن الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب أن لا يعتبر فى المقسم النظم بل الوقوف ناسب أن يقدم لفظ المعرفة لان اهانه يد اختصاص بأقسام يعتبر فى مقسمها الوقوف الاربعة فلذا قال والرابع فى معرفة وجوه الوقوف وفى تعداد أقسام كل مقسم بقوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وفى تعريف الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارته والاستدلال باشارته وللاخيرين بقوله الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفى بيان أحكام الاقسام بقوله الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر فى ذلك قد عرفت أن القسم الرابع لايحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل فى البواقى فلا يسمى كل قسم منه باسم على حدة كما يسمى فى غيره بل يعبر عن ذلك الاقسام فى كل مقام بما يناسب ذلك المقام أما الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التى هى مناشئ التقسيمات فالمناسب له أن يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات وأما الثانى فلان ذلك المقام مقام تعداد النظم وقد عرفت أن النظم لا يسمى باعتبار الرابع باسم لكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد مناسبا للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وأيضا كان باعتبار معناه عبر به عن تلك الاقسام بحسب اقتضاء ذلك المقام

على البعض بدليل العقل أو غيره وفساده بين لانه عام ينتظم جميع مايصلح له قبل التخصيص وبعده وأجيب عنه بانا لانسلم أنه عام بعد التخصيص على الحقيقة ولو أطلق ذلك عليه فهو مجاز باعتبار ما كان أو على اصطلاح البعض وهو صالح لما يختص منه والمخصص انما بين أنه غير مراد منه وذلك معنى عدم الانتظام لجميع مايصلح له لا انه لا يصلح له (قوله فعلى قول من لا يقول الخ) وهو مذهب مشايخنا العراقيين وهو المختار عند المصنف وغيره من المحققين (قوله وعلى قول من يقول بعمومه) كمشايخ ماوراء النهر اما لعدم اعتبار الاستغراق فى العموم بل الشرط فيه انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر مشترك على مااختاره فخر الاسلام البزدوى وحجة الاسلام الغزالى رحمهما الله وجماعة وأما لزعم أن الجمع المنكر مستغرق كما ذهب اليه جماعة نظرا الى صحة الاستثناء فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومثل قولهم تمرة خير من جرادة (قوله الجمع المنكر الذى يدل الخ) اعترض عليه بأنه اذا كان وساطته بين الخاص والعام بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام اللفظ باعتبار وضعه ولهذا أخرج المؤول من هذا القسم وبأنه لاوجه.

الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته وذهب بعضهم الى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى أن الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بأن الجميع أقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فأقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بأن كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعاني لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعاني بالتركيب حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضا

(قوله وذهب بعضهم الخ) استدل الذاهبون الى الاول بأن الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة وقال في وجوه النظم وجوه أقسام البيان وذكر النظم في استعمال ذلك النظم ولم يذكره في التقسيم الرابع فتعين أنه جعل أقسام التقسيمات الثلاث الاول للنظم وأقسام التقسيم الرابع للمعنى وان تسامح في البيان واستدل الذاهبون الى الثاني بأنه ذكر في الدلالة والاقتضاء الثابت بالدلالة وبالاقتضاء ولا شك أن الثابت به ما هو المعنى ولم يقل في العبارة والاشارة الثابت بالعبارة وبالاشارة فظهر أنهما ليسا من أقسام المعنى بل من أقسام اللفظ وان توسع في العبارة (قوله صفة للفظ الخ) أما العربية فظاهر وأما المكتوبية فلما صرح به في شرح المقاصد من أن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية والمكتوب هو اللفظ وان كان الثابت في المصحف هو الصور والنقوش كما سبق وأما النقل بالتواتر فلأن خصوص المعنى لم ينقل بالتواتر ولو سلم فالمراد اختصاص المجموع والله أعلم (قوله فان روعيت على ما ينبغي الخ) هذا يستدعي أن لا يكون الرسل بلغاء الا اذا أتى قدر ما تفي به طاقته حتى لا يقدر على كلام أبلغ من هذا الموجود وفي لزومه في البلاغة تردد اللهم الا أن يراد من قوله صار الكلام بليغا أنه يكون كاملا في

وأما الثالث فلان ذلك المقام مقام التعريف والمناسب ان يعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت أن العبارة والاشارة أقرب الى اللفظ من الدلالة والاقتضاء فناسب أن يذكر بالاستدلال المناسب للفظ والدلالة والاقتضاء أقرب الى المعنى من الاولين فناسب أن يذكر بالثابت المناسب للمعنى وأما الرابع فلان ذلك المقام مقام بيان أحكام الاقسام فناسبه ذكر الوقوف على المراد لكونه ملائما للاحكام فظهر أن اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات بل يتضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوي الافهام قال (وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم الخ) أقول أي ذكر في تفسير الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع ما هو صفة للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة ههنا بل هي نقل بالمعنى كما يظهر من النظر في الاصل قال (حدثت أغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات) أقول المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واظهار البلادة والذكاء ونحو ذلك وبالكيفيات والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف ونحو ذلك فان روعيت الى الكيفيات والخصوصيات مع حسب الاغراض المختلفة الحادثة على ما ينبغي لا بقدر ما هو الواقع

يختار المصنف في أقسام النصوص بأن بعض أنه حقيقة في الباقي فيكون معنى وضعيا لا كالمؤول لا يقال لا فرق بين اعتبار رأي المجتهد في المؤول وبين اعتبار القرينة في الواسطة لانا نقول القرينة في الاول لدلالة المشترك على بعض المعاني وفي الثاني لاخراج المعنى لا للدلالة على الباقي وعن الثاني أن معنى غير المحصور ليس أن ما يدل عليه اللفظ غير متناه أو لا يناله الاحصاء بل المعنى أن كثرته غير منحصرة على عدد معين وحد معين كالرجال مثلا فان كثرته غير مختصة بكثرة هي الثلاثة أو الاربعة أو الخمسة أو غير ذلك (قوله كرجل وفرس) اشارة الى أن النوع في لغة الاصول وعرفهم قد يكون ما هو النوع عند أرباب المعقول كالفرس وقد يكون ما هو أخص منه كالرجل لاختلاف لوازمه الشرعية ولوازم المرأة لاختصاصه بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود وغير ذلك دون المرأة (قوله ان ترجح بعض معانيه) اشارة الى أن مراد من فسر المؤول بما يترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي من أصحابنا كفخر الاسلام أراد المؤول

معجزا

معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعاني مالا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية في الصلاة أن

البلاغة لا الى حد الاعجاز بدليل قوله واذا بلغ (قوله والجواب أن هذا أيضا من اعجاز النظم) فيه بحث اذ يحتمل أن يكون مراد القائل ان الاطلاع على معاني القرآن أنفسها والاحاطة بها علما مع قطع النظر عن الدلالة عليها بالكلام خارج عن طوق البشر فلا يكون من اعجاز النظم وكون هذه المعاني بحيث لا يحتملها غير كلام الله ورجوع هذا الى اعجاز النظم لا ينافي كونها في أنفسها بحيث يكون الاطلاع عليها والعلم بها خارجا عن طوق البشر ولا يستلزم كون هذا أيضا من اعجاز النظم فليفهم (قوله ومقصود المشايخ الخ) مرتبط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا الخ وما بينهما من تتمة الاول (قوله دفع التوهم الناشئ الخ) قيل التوهم المذكور يندفع بأن يقال القرآن اسم للنظم الدال على المعنى والجواب أنه تعيين الطريق وليس من دأب المناظرة على أن فيما اختاروا اشعارا بكون المعنى

لاقتضائه أن لا يكون البشر بليغا لانه غيب لا يطلع عليه الا الله تعالى بل الطاقة البشرية فان المتكلم بعد حصول له ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اذا غلب على ظنه أن المقام الفلاني يقتضي عشر خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيأ منها أو زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه أن المقام يقتضي تعرية الكلام عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيأ منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا نوع من الاعتبار المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح وفي كلام الله تعالى رعاية بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكمياتها فيراعي ما يجب رعايته لا أزيد ولا أنقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع معارضته للبشر ووجود كلام أوفى منه بتأدية الاغراض فبطل ما قيل يفهم منه أن المتكلم اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية أكثر لم يكن كلامه هذا بليغا والظاهر خلافه فان أحوال البلغاء في ايراد الكلام متفاوتة فتارة يقفون في مقام التنافر والتفاخر فيرومون تأدية كلامهم موشحا يقابل السحر فيراعون فيه ما في طاقتهم من غير اهمال نكتة وأخرى بالمحاورات على مجاري العادات فيكتفون بحصول المطابقة بمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في الدرجة الاعلى مع أن كل كلامهم بليغ ولا يخفى أن الله قادر أن يأتي بكلام أوفى بتأدية الاغراض مما أنزل خصوصا سوى القرآن فتدبر واستقم ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال هذا مرتبط بقوله كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى وأرادوا به النظم الدال على المعنى وما بينهما من تتمة الاول ومتمماته فان قيل القول بأنه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه أيضا قلنا نعم الا أنه مشعر بعدم كون المعنى ركنا أصليا فلا يلائم غرض أبي حنيفة رضي الله عنه والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه لكونه ركنا فضلا عن كونه أصليا لما عرفت أن معنى النظم والمعنى الدال على المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنية اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على الظاهر اعتبر ركنا أصليا فان قيل الركنية تنافي الزيادة كما سبق وسيأتي عدم تغير الاسم والرسم بانتفائه فان من الاجزاء ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا من زيد بخلاف الرأس فلا اشكال قال (المصنف

سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل في نفس الصيغة فلا يرد أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي فان الخفي والمشكل والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وبظني يسمى مؤولا (قوله بالرأي) لم يقل بغالب الرأي لان غلبة الظن ليس بشرط في ذلك بل يكفي حصول الظن سواء كان بخبر الواحد والقياس أو بالتأمل في نفس الصيغة كثلاثة قروء وغالبا كان أولا وكونه من أقسام النظم باعتبار الوضع عندهم نظرا الى أن الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة (قوله الاسم الظاهر) قد يراد به ما هو ليس بمضمر وقد يراد ما ليس بمبهم مطلقا وهو المراد ههنا (قوله فصفة) قيل جعلها مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ورد بأنه لم يجعله مقابلا له بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس (قوله مع وزن المشتق) اما متعلق بوضع فيكون وزن المشتق وهيئته داخلا في الموضوع فالمراد أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كالا

الامر بن من المشتق منه وهيئة المشتق فصفة فيصدق على كل صفة وهذا التوجيه ادعى حميد الدين الشاشي سماعه من المصنف

المراد من النظم ههنا اللفظ الا أن في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لأن اللفظ في الاصل اسقاط شئ من

القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما الا انا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا أن يقال المراد بأقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بأن تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما أن اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغي أن يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فآثر النظم رعاية للأدب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة

ركنا كما هو المناسب لغرض أبي حنيفة رحمه الله (قوله المراد من النظم ههنا اللفظ) وللتنبيه على هذا قال المصنف قسم اللفظ بعد ان قال لما كان القرآن نظما الخ ولم يقل قسم النظم وانما قال ههنا لانه قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب وهذا لا يدفع توجه الايراد الثاني كما زعمه صاحب الترجيح لان سوء الادب بالنسبة الى استعمال ما بقى (قوله حيث ينقسم الى الخاص والعام الخ) فيه بحث لان مورد القسمة ههنا اللفظ لا النظم فلا يحتاج الى تفسير النظم باللفظ وان فسر المصنف نفسه وأما وجه ترتب الجزاء على الشرط فواضح اذ يكفي في ذلك كون اللفظ جزءا من النظم (قوله اللهم الا أن يقال المراد الخ) وبهذا التوجيه يظهر أيضا صحة تقسيم الكتاب الى الاقسام وذلك لان المراد بالكتاب المجموع الشخصي أو المفهوم الكلي الشامل للكل والبعض الدال على الحكم وذلك آية آية كما مر ومن البين أن بعض الاقسام ليس بهذه المرتبة (قوله قلنا النظم الخ) حاصل الجواب أن اطلاق النظم على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بخلاف اطلاق اللفظ على الرمى فافترقا فلو قال بدل قوله والمراد به اللفظ والمراد

المراد من النظم ههنا اللفظ) أقول يعني أن مراد القوم بالنظم في هذا المقام هو اللفظ وانما احتاج الى بيانه لانه ذكر في المتن النظم في سياق اللفظ في جوابه فورد عليه أن حق العبارة أن يقال لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم النظم الخ فرده بأن مراد القوم ههنا بالنظم هو اللفظ واختيارهم النظم عليه لرعاية الادب فتقسيمه تقسيمه وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ المرتب كما ذكر في الشرح واحترز به عن ارادتها وهذا يدفع توجيه الايراد الثاني لان سوء الادب الحاصل الى استعمال ما كان في اللفظ باق كما سيأتي بيانه قال (لا يقال النظم على ما فسره المحققون الخ) أقول حاصل السؤال أن مراد القوم بالنظم لا يجوز أن يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالتفسيرين واللفظ ليس شيأ منهما وحاصل الجواب أن ما ذكر في الجواب غير محصور وانهم أرادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كما في المستقر بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا أن يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونه لادنى ملابسة بأن اراد الاقسام المتعلقة بالنظم فحينئذ لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم قال (كما أن اللفظ يطلق الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى لان للفظ في الاصل اسقاط شئ من الفم وحاصله أن اللفظ كما يتضمن سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه أيضا يطلق على الشعر الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمى ابتداء قال (لان مبنى النظم على التوسعة

الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبي حنيفة أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ

وأما متعلق بكان فيكون وزن المشتق داخلا في الموضوع له فالمعنى أن المشتق عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب مثلا معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا هو المراد من قولهم في تعريف الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود واعترض عليه بأن التعريف على هذا لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى لا يكون الا بهما فليس معنى الابيض هو البياض مع الافعل ولا العطشان هو العطش مع الفعلان اذ لا يعبر عنهما بالافعل والفعلان ونحو ذلك وان منع ذلك منع خروج اسم المكان والآلة للقطع

بأن القول أن معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بأبعد من القول بأن الابيض معناه البياض

المناجاة فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشىء من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام فى أن ركن الشىء كيف لا يكون لازما فسيجىء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب

به العبارة لكان أنسب (قوله ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر) اعترض عليه بمنع كون هذه الرخصة رخصة الاسقاط بل هى رخصة الترفيه والتخيير صرح به الامام برهان الدين فى شرح البزدوى كيف ولو كان رخصة اسقاط لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتمم للاربع وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربى يجوز و يسقط به الفرض اجماعا بل هو أولى لسلامته عن الخلاف وقد يجاب بأن المسقط لزوم النظم لا نفسه كما دل عليه صريح عبارة الشرح ولا نسلم ان جواز القراءة بالعربى فيها باعتبار ان النظم لازم بل باعتبار أنه موجود ووقوعه عن الفرض لا يدل على لزومه كما لو قرأ زائدا على أصل الفرض فى الصلاة (قوله وقد تكلم بكلمة أو أكثر) ظاهره يدل على أنه لو قرأ بالفارسية مقدار ما تجوز به الصلاة لا يجوز وانما المجوز أن يتكلم بترجمة كلمة أو كلمتين فى أثناء القراءة بالعربية (قوله وأما الكلام فى أن ركن الشىء كيف لا يكون لازما فسيجىء) هو قوله فيما بعد والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى المعنى (قوله قلنا أقام العبارة الفارسية الخ) الظاهر أنه اختيار للشق الثانى وحاصله أنه لا يلزم من عدم كون المعنى قرآنا عدم فرضية قراءة القرآن لان العبارة الفارسية أقيمت مقام العربية فحصل قراءة القرآن بهذا الاعتبار وتوهم كثير من الناظرين أن الجواب باختيار الشق الاول نظرا الى أن ظاهر قوله فجعل النظم مرعيا ناظر الى قوله فى الشق الاول من السؤال يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن لا وجه له لان مجرد المعنى اذا كان قرآنا يلزم اللازمان المذكوران ولا يدفعه اقامة العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لان الكلام مسوق على كون مجرد المعنى قرآنا وهذا ظاهر على المتأمل بقى ههنا بحث وهو أن التسمية مع كونها قرآنا فى الصحيح لما لم تكن آية تامة عند الشافعى لم يتأد بها فرض القراءة المقطوع به لايراث خلافه شبهة فكان ينبغى أن لا

الخ) أقول يعنى أن بناء النظم على التوسعة والتيسير فى الصلاة وغيرها أما الصلاة فلقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اذا حمل على ظاهره وأما غيرها فلما قالوا انه أنزل أولا بلغة قريش لكمال فصاحتها فلما تعسرت على سائر العرب نزل التخفيف بسؤال النبى عليه السلام وسقط وجوب رعاية تلك اللغة حتى جاز للكل أن يقرأ بالكل فلما جاز للعربى مع كمال قدرته على نعته أن يقرأ بلغة غيره من العرب فلغير العربى مع عجزه أولى قال (ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر) أقول فيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة رخصة اسقاط بل رخصة ترفيه وتخيير ولو كان كذلك لما جاز العمل بالعزيمة فان من أحكام رخصة الاسقاط أن يأثم العامل بالعزيمة كما فى المسافر المتم للاربع ولابس الخف الغاسل للرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالعربى يجوز وسقط الفرض به بالاجماع بل هو أولى بسلامته عن الخلاف قال (وقد تكلم بكلمة أو أكثر) أقول أى بترجمة كلمة أو أكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال للمعانى انما هو فى الكلمات القرآنية لا فى الالفاظ العجمية قال (فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن الخ) أقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى بل اعتبر المعنى فقط بعد قوله وقد روى

مع الافعل وأجيب بأن المراد من وزن المشتق وزن جنسه أى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب فالمعنى الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من الثلاثى المجرد وغيره وعلى الصفات المشبهة ولا نسلم أن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات ليس بداخل فى الصفات على رأى المصنف ولعله يلتزم مخالفة القوم فى الاصطلاح اذ لا مشاحة فيه مع انهم صرحوا بأن الاستعارة التبعية انما تجرى فى الحروف والافعال والصفات مع القطع بجريانها فى الاسماء المذكورة وبأن المراد كون المشتق منه مقصودا دون الوزن فان ملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها كما يدل عليه تعريفهم السابق وقد نبه المصنف على الاول بالتقديم وعلى الثانى بالتأخير لان تأخير ما حقه التقديم والعكس فى التنظيم لا يكونان فى كلام البليغ الا عن نكتة وعلى الثالث بادخال مع على المتبوع اذ التابع بما هو تابع لا يوجد الا مع المتبوع فيدخل المتبوع بالعرض بخلاف الاسماء المذكورة فان المشتق منه ليس مقصودا فيها بالذات بل الامر بالعكس (قوله فان تشخص معناه) فقد دخل أعلام الاجناس لان

بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلاة

كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرآية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز أن يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا الى أن المعتبر هو المعنى على ما سبق (قوله غير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء في ذلك الحكم وقيل الخلاف في الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) اشارة الى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض

يتأدى بالمعنى المجرد بدون النظم لما أن المعنى المجرد ليس قرآنا عندهما لان خلافهما ليس أدنى في ايراث الشبهة من خلافه مع أن الاتفاق في القرآنية في كونه آية تامة وخلافهما في كونه قرآنا على ان الكلام مسوق على أن المعنى المجرد ليس قرآنا عند أبي حنيفة رضي الله عنه أيضا فتأمل (قوله بدليل لاح له) كان ذلك الدليل ما نقل عن بعض الافاضل من أن من في الآية للتبعيض وبعض ما يقرأ من القرآن نوعان بعض تركيبي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض بسيطي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض لهما وهذا انما يظهر اذا جعل القرآن عبارة عن مجموع اللفظ والمعنى (قوله فان قيل فعلى الاول الخ) يمكن أن يدفع بأن تجعل الآية من قبيل عموم المجاز بأن يراد من القرآن النظم الدال مطلقا كراللعاص وارادة للعام (قوله ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) فيه بحث وهو أنه ينبغي أن لا يتأدى فرض القراءة المقطوع به بالقياس لانه مظنون واعترض أيضا بلزوم الزيادة على الكتاب بالقياس مع عدم جوازها لكونها في معنى النسخ وأجيب بأنها انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان كثيرا من أهل التفسير ذهبوا الى أن المراد من القرآن الصلاة والمعنى والله أعلم أقيموا ما تيسر في الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو ما دون الآية وسيأتي أنه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وفيه اشكال لان جمهور الفقهاء على أن القرآن فرض بهذه الآية اللهم الا أن يحمل على الفرض العملي لا الاعتقادي فليتأمل (قوله وقيل الخلاف في الفارسية لا غير) لانها اقرب من العربية في الفصاحة وقيل لانها

عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لم يجعل النظم لازما في حق الصلاة بل اعتبر المعنى فقط لا يخلو اما أن يكون المجرد قرآنا عنده أولا الاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القرآن وهو محال لان النظم اما نفس القرآن بناء على التحقيق أو جزؤه بناء على التسامح وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه عدم صدق الحد عليه وهو أيضا محال لانا قد حققنا أنه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم فرضية القرآن في الصلاة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله فرضا في الصلاة وما اكتفى به اذا لم يكن قرآنا يلزم ذلك بالضرورة وتقرير الجواب أنا نختار اولا الشق الاول واللازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام النظم مطلقا وليس كذلك لانه أقام العبارة الفارسية مقام المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق الثاني واللازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جوازها بقراءة القرآن المحدود وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له ولعل ذلك الدليل أن الظاهر ان من في الآية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر وقد نقل عن بعض الافاضل أن بعض ما تيسر من القرآن نوعان بسيطي كالآية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض تركيبي كالمعنى بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض لهما قال (ويثبت الحكم في المجاز بالقياس) أقول لا يقال الزيادة على الكتاب بالقياس لا تجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما تلزم اذا كان اللفظ قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان أكثر أهل التفسير على أن المراد بالقرآن الصلاة لا معناه الظاهر والمعنى

في أسماء الاجناس كلا منهما موضوع للطبيعة أو أراد من التشخص المعهودية والتعين عند المخاطب فتدخل في العلم (قوله واسم جنس) قال الزمخشري في المفصل اسم الجنس ينقسم الى اسم عين واسم معنى وكلاهما ينقسم الى اسم غير صفة واسم هو صفة فالاسم غير الصفة نحو رجل وفرس وعلم وجهل والصفة نحو راكب وجالس ومفهوم ومضمر (قوله وهما مشتقان) أي العلم واسم الجنس كنائلة وحارث ولما جعلهما المصنف مقابلا للصفة الشاملة لجميع المشتقات فلا يتصور الاشتقاق فيهما الا باعتبار المعنى المنقول عنه وهما سيان في عدم الاشتقاق باعتبار المعنى المنقول اليه ولكنه لا حظ في التعاريف والتقاسيم أحوال المعروفات والاقسام من حيث هي أي مع قطع النظر عن كونها في هذا الوضع أو في غيره ولهذا أستدرج المشترك الى قبا وشعادون الاستغراق ولم يبال باضمار ارتباطه وخروجها بقيد الاستغراق

بل

لكن الاصح أنه رجع عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتي وهذا ماقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى الاول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجيء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ماقال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ماأورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالته عليه)

بل للمتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية و يحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعني المعنى (قوله لكن الاصح أنه رجع) الى قولهما على ماروى نوح بن أبي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ماقاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا وأتى بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه و بعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى

لغة أهل الجنة كالعربية ذكره في شرح المنظومة المسمى بالتحقيق (قوله بل للمتطهر أيضا) عدم جواز مداومة القراءة بالفارسية للمتطهر يدل على أن عدم جوازها للجنب والحائض ليس لعدم كون النظم لازما في غير جواز الصلاة ليكون ناقضا لقوله جعله لازما في غير جواز الصلاة كالذي ذكره بقوله فان قيل (قوله فان قيل المتأخرون على انه يجب سجدة التلاوة الخ) قيل لا يلزم من القول بسجدة التلاوة على من قرأ بالفارسية وحرمة مس مصحف رقم بها للجنب والحائض القول بصدق القرآن عليه فان القول الاول لابي حنيفة ليس بأقل من ايراث الشبهة والعبادات كالكفارات مما يثبت بالشبهات وكذا الحرمة وأجاب الامام برهان الدين في شرح البزدوي عن المسئلتين بأن المكتوب أو المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للحائض والجنب كالتوراة والانجيل وعن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلاة لانها من أركانها و بينهما مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز أن تلحق بالصلاة بواسطتها و ركنية النظم قد سقطت في الصلاة فيسقط فيما الحق بها (قوله قال فخر الاسلام الخ) ليس هذا استدلالا على رجوعه بل هو بيان وجه الرجوع (قوله حيث وصف المنزل بالعربي) في قوله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وقوله سبحانه وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانما قال يخالف ظاهرا لاحتمال أن يرجع الضمير في الآية الاولى الى السورة ويكون التذكير باعتبار كونها قرآنا و يتعلق بلسان عربي في الآية الثانية بقوله من المنذرين لا بقوله لتنزيل على أنه يحتمل أن يكون محمولا على التغليب فلا ينافي التكلم بكلمة أو أكثر

والله أعلم أقيموا الصلاة ماتيسر من الصلاة ولو سلم أن المراد ذلك فهو عام خص منه البعض وهو مادون الآية وسيأتي انه حينئذ يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال (قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا) أقول فيه نظر لان الرجوع إن يثبت عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلاحاجة الى الاستدلال وان يثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر الاولين أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمائر كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو الظاهر من النظم فان غيره تعقيد لفظي وهو يخل بالفصاحة على ماعرف في موضعه على أن تأويل بعض لا يلزم غيره في دفع ماهو الظاهر وقوله بلسان عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بنزل لجواز تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا تجوز القراءة بالفارسية و بالنظر الى قوله لفي زبر الاولين تجوز واعمال الدليلين ولو بوجه أولى من اعمال أحدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلاة لانها حالة المناجاة

دون الوضع الواحد فالاعتراض عليه بأن المشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير ليس بشيء على أن عدم الاشتقاق باعتبار المعنى العلمي ممنوع لانه لا يلزم دخول جهة المناسبة المعتبرة في الاشتقاق بل

المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام

بالفارسية على ما هو المجوز (قوله وفخر الاسلام قدم الخ) عبارة فخر الاسلام هكذا والثانى في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان فيمكن أن يقال قسم الاستعمال بالنسبة الى قسم البيان بمنزلة المركب من المفرد لان القسم الثانى في بيان وجوه نفس البيان والقسم الثالث في بيان كيفية استعمال الالفاظ في باب البيان والمفرد مقدم على المركب طبعا فقدم وضعا ليوافق الوضع الطبع وأيضا الاستعمال وسيلة الى البيان والوسيلة أحط من المقصود على أن الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية ولا بد أن تقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى في الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونها مسببا عنها (قوله نوعان تصرف في اللفظ الخ) التصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا والتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور والخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولفظ ذلك اما اشارة الى التصرف المنقسم الى النوعين أو الى التصرف في المعنى (قوله حتى كأنه لوحظ الخ) الحاصل أن المصنف اعتبر ظهور المعنى وخفاءه بالفعل وهذا بعد الاستعمال وفخر الاسلام اعتبر كونهما بالقوة أى كون المعنى بحيث يظهر أو يخفى من اللفظ وهذا قبل الاستعمال أو يقال اعتبر المصنف الظهور والخفاء في الخارج وهذا بعد الاستعمال وفخر

والاشتغال ببعض خاص مذهب بالرمة ويحمل الاول على تقدير تعلقه بنزل من غير حالة الصلاة أقول الرجوع لم يثبت بل لم ينقله واحد من العلماء وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه كل من القول أولا والرجوع ثانيا وأما قوله لانه لما وصفه بذلك وصفه بكونه في زبر الاولين الى آخره فضعيف لانا سلمنا أنه وصفه بكونه في زبر الاولين لكن لا بمعنى كون معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب الكشاف وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح بل الظاهر ما اختاره وهو أن ذكره مثبت في الزبر وانه وان كان أيضا مجاز الكلمة كاد أن يلحق بالحقيقة أو يقال فلان في دفتر الزبر لا يفهم منه الا ثبوت ذكره فيه ومنه قوله تعالى وكل شئ فعلوه في الزبر فان الثابت في رؤس الحفظة ليس نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل به ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز الخ فتدبر واستقم قال (وفخر الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ الخ) أقول يعنى أنه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى أن متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثانى لان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا وتصرف في المعنى بجعله بحيث يفهم من اللفظ بالظهور أو الخفاء بمراتبهما وهو معنى جعله موضوعا له ولا شك أن الاول مقدم على الثانى لترتب الثانى عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما على التقسيم المتعلق بالثانى بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذلك التصرف المنقسم الى نوعين ويجوز أن يكون ذلك اشارة الى التصرف في المعنى ويؤيده قوله حتى كأنه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به يكون مؤخرا عن التقسيم المتعلق بهما بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام قال هكذا والثانى في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البناء وأراد أن البيان نوعان نوع يعتبر قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة

يجوز أن يكون خارجا عنه ألا ترى أن صاحب الكشاف وغيره صرحوا بأن الاسم مشتق من السمو لانه تنويه للمسمى وشعاره وعلامة له ودليل يرفعه الى الذهن ولا شك أن ذلك غير داخل في معنى الاسم (قوله أولا) قال في المفصل المنقول اما منقول عن اسم عين كثور أو اسم معنى كفضل أو عن صفة كحاتم ونائلة أو عن فعل كشمر وتغلب واصمت (قوله المسمى بلا قيد الخ) اشارة الى أن اسم الجنس وما بعده موضوع لنفس الحقيقة على ما هو مذهب المحققين لا الفرد المنتشر كما هو مذهب غيرهم واعترض عليه أن المراد من نحو قوله تعالى فتحرير رقبة وقوله سبحانه أن تذبحوا بقرة فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض والجواب أن الفرد في مثاله انما يدل عليه التنوين والاسم لا يدل الا على الطبيعة ألا ترى أنه يطلق بغير تنوين على الواحد والمتعدد والقول بأن المسمى نفس الفرد مبنى على مذهب غير مرضى ويأباه مقابلة قوله أو أشخاصه لا يقال تمايز الاقسام بحسب الحيثيات لا بالذات لانا نقول الحيثيات قد تتنافى فلا يتصادق القسمان وما نحن فيه كذلك فان قيل فكيف يكون العام موضوعا للكثير قلت التحقيق أن ألفاظ

والمشترك

والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر و بالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية و بالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة وهو الخفي أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه و بالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة و بطريق الاشارة و بطريق الدلالة و بطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا أن هذا أوجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق

الاسلام اعتبرهما في الذهن والملاحظة وهذا قبيله ولكل وجهة هو موليها (قوله فاما على الانفراد وهو الخاص) المفهوم منه هو الخاص الشخصي وأما الخاص النوعي كرجل وانسان فيدل على الاشتراك بين الافراد (قوله أسقط المؤول عن درجة الاعتبار) قيل انما أسقط لان الترجيح في المؤول ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد مثلا والكلام في الدلالة الوضعية ورد بأن المعدود من أقسام الوضع هو المشترك الذي رجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لانه ان ظهر الخ) ان قلت ما الفرق بين الصريح والظاهر و بين الكناية والخفي مثلا حتى عدت أقساما متقابلة قلت لا شك أن تعدد هذه التقسيمات بتعدد الاعتبارات والمعتبر الملحوظ في التقسيم الثاني الاستعمال في المعنى الظاهر والخفي وفي الثالث نفس ظهور المعنى وخفائه والفرق ظاهر (قوله وان خفي معناه الخ) ان قلت قد جعل الله تعالى كتابه العزيز مشتملا على قسمين بقوله عز من قائل هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فمن أين وقعت هذه التقاسيم المنفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلت قوله تعالى وأخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو آيات وتقديره ومنه آيات أخر متشابهات فهذا يدل على أن بعضه محكم و بعضه متشابه ولا يدل على أن ليس فيه غيرهما وانما خص القسمين لانهما في أعلى درجات الظهور والخفاء (قوله الا أن هذا أوجه الضبط)

وهو المراد في قوله في وجوه البيان ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله وجريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا أعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول فليس بكلي كما يأتي في موضوعه ان شاء الله تعالى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر البيان الاول بظهور المراد للسامع فأخره عن الاستعمال ولما ورد عليه أنه عين لوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما أولا فلان الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه بأي طريق كان فهي بكيفيتها متقدمة على الاستعمال متقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية وأما ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة الذي بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية فلا بد أن يقدم أقسام الظهور والخفاء على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مسببا عنها ولهذا قلت في مرقاة الوصول الثاني باعتبار الدلالة عليه وضوحا وخفاء قال (لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد الخ) أقول أراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة

في استعمالها في الطبيعة لا عموم لها وليست من ألفاظه وحينما اراد منها الفرد المعين أو جميع الافراد أو بعضها فانما ذلك بمعونة المقام وقرائن الحال فدلالتها حينئذ باعتبار الوضع النوعي على الافراد كلا أو بعضا (قوله أو أشخاصه كلها) كما في الاستغراق باللام أو الاضافة أو بعضها معينا كما في صورة العهد الخارجي أو بعضها غير معين كما في العهد الذهني (قوله فهي ما وضع الخ) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود أورد تعريفهما بحيث يشملان كلا من أقسامهما (قوله عند الاطلاق للسامع) أي لا يعتبر في ونسبته الحضور الذهني والتعين النوعي أو الشخصي في معناه فلا يكون معينا بحسب دلالة اللفظ بحيث يفهم السامع عند اطلاقه شيأ بعينه فلا يرد انه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا وهذا التعريف أحسن مما ذكره الرضي وغيره أن المعرفة ما وضع ليستعمل

 في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فانه مبني على رأي غير مرضي وهو أن اسم

بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبنى على أنه لو جعل الجميع أقساما متباينة لكفى فيه الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثانى (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ماذكره المصنف وهو أنه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضى فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ

دفع لما قاله صاحب التنقيح من أن الاولى أن يضرب عن هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام وظهوره لادنى تأمل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذى هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية (قوله في وجوه النظم) الوجوه هي الجهات والاعتبارات والمراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات وهذا التفسير يظهر اطراده في التقاسيم الاربعة بخلاف تفسيرها بطرق النظم صيغة ولغة وكان السر في سكوت الشارح عن تفسيرها في التقسيم الاول وتفسيرها بالطرق في الثلاثة الاخيرة هو هذا (قوله لان الصيغة هي الهيئة العارضة الخ) وانما قدم فخر الاسلام الصيغة على اللغة مع تأخر الاولى عن الثانية على ماذكره لان أكثر الالفاظ دال على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية وللتنبيه على هذا أورد فخر الاسلام الصيغة والهيئة ولم يذكر الوضع مع أنه أخصر أو على ماذكره الشارح من أن الواضع وضع الهيئة أيضا (قوله والواضع كما عين حروف ضرب الخ) قيل عليه الواضع ماعين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص لان تلك الحروف مع هيئته ليست في ضرب وهي فتح الضاد مع سكون الراء وأجيب بأن الواضع وضع الضرب لذلك المعنى على ماذكره بوضع شخصى ثم وضع حروفها بهذا الترتيب بشرط عروض واحدة من الهيآت التى وضعها للمضى أو للاستقبال لها لذلك المعنى أيضا في ضمن وضع نوعى كانه قال أى لفظ وضعته للدلالة على حدث فنفس حروفه اذا اقترنت بهيئة من تلك الهيآت عينتها لذلك

ماسبق من كون التقسيم باعتبار الوضع لا يقال حينئذ يشكل قوله ترجح البعض على الباقى فهو المؤول لان الترجيح في المشترك ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد ورأيه وخبر الواحد لانا نقول سيأتى أن المعدود من أقسام الوضع هو المشترك الذى ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس الصيغة بلا ملاحظة أثر الوضع الاصلى وسيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والاقرب ماذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو أنه عبارة عن الوضع الى آخره) أقول فان قيل فما فائدة ذكر الصيغة والهيئة بدل الوضع الذى هو أخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة وهي أن الوضع كما يأتى نوعان شخصى وهو تعيين اللفظ الذى بازاء المعنى المعين ونوعى وهو قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بأن كل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام أو الاضافة الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات الشخصية بل أكثر الالفاظ من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب

الجنس موضوع لمفهوم الكلى ليستعمل في افراده (قوله فلا فرق بين المعرفة والنكرة) يعنى أن الواضع لا يضع اللفظ باعتبار حضور معناه في ذهن الواضع عند الوضع فان الحضور والتعين حاصل عنده في المعرفة والنكرة حين الوضع وحين الاستعمال عند المتكلم بوجه اجمالى منطبق له لكنه غير معتبر في معنى المعرفة ولا النكرة بل الذى اعتبر في معنى المعرفة دون النكرة هو تعين المعنى وحضوره في ذهن السامع عند الاطلاق على ماهو شأن المعارف من الاعلام وغيرها فلا يجوز استعمال هذا اللفظ الا عند من حضر معناه في ذهنه وتعين بشخصه أو نوعه أو جنسه (قوله والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق له بالوضع الشخصى) كما في الاعلام الشخصية والجنسية وغيرها أو بالوضع النوعى كما في أسماء الاجناس المعرفة باللام أو الاضافة قال السيد الشريف قدس سره الاشارة الى تعين المعنى وحضوره ان كانت بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر جنسا وهيئة كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد وان لم تكن بجوهر اللفظ فلابد من أمر خارج عنه

وعبر

(التقسيم الاول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا للكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة أو فى غيره فيكون مجازا أو فى طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم أى فى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما (قوله التقسيم الاول) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والاول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ اولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فى عدد معين فهو من

الحدث (قوله وعبر عن التقسيم الثانى) أى فى ترتيب المصنف والا فهو الثالث فى ترتيب فخر الاسلام وهكذا حال قوله وعن الثالث (قوله وفى طرق جريان النظم الخ) فيه بحث وهو أن كلامه اذا حمل على أنه اعتبر اضافة الطرق الى كل من الاستعمال والجريان على حدة لا يبقى حينئذ فرق بين الصريح والكناية وبين أقسام القسم الثالث اذ مآل طرق جريان النظم فى بيان المعنى واظهاره وطرق اظهار المعنى ومراتبه كما ذكره فى الثالث واحد فالوجه أن يحمل على اعتبار اضافة الطرق فى التقسيم الثانى الى مجموع الاستعمال والجريان والاظهر أن يرجع ضمير جريانه الى الاستعمال لا الى النظم فليتأمل (قول المصنف لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه) رده الجد فى فصول البدائع بأن الظهور والخفاء فى وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذى بحسب الاستعمال ما فى الصريح والكناية فلا بد أن يقدم أقسامهما على أقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هى فى الحقيقة أقسام الدلالة وتسميتها أقسام البيان لكونه مسببا عنها (قوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) اعترض الجد فى فصول البدائع على تعبير المصنف عن وجوه الوقوف بكيفية دلالة اللفظ على المعنى بأن الوقوف متأخر عن الاستعمال والدلالة بكيفيتها متقدمة على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف يفسر الوقوف بتلك الكيفية (قوله لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير) قيل عليه ما يصلح له لا يلزم أن يكون من آحاد ذلك الكثير بل يجوز أن يكون من

وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دالا على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ وضع لمعنى وهو عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلى اذا تقرر هذا فمقول الوضع عند الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة أن يتوهم عدم ارادة الثانى أيضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى الاول وترك دفعا للايهام وانه انما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها فى الوجود لما عرفت أن أكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهى اللذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم تحصل هذه القاعدة اللطيفة قال (وعبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان أى فى طرق استعماله الى آخره) أقول يعنى عبر فخر الاسلام عن التقسيم الثانى على رأى المصنف والا فقد عرفت أنه عبر عن التقسيم الثانى بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم ثم ان الشارح سكت عن تفسير الوجوه فى التقسيم وفسرها فى الثلاثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لعدم صحته فى الاول اذ لا معنى لطرق النظم صيغة ولغة كما لا يخفى فالظاهر أن تفسر الوجوه فى جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظائر ذلك أكثر من أن تحصيها العبارات

يشار به الى ذلك مثل الاشارة فى أسماء الاشارات وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة فى الضمائر وكالنسبة المعلومة جلية أو غير جلية فى الموصولات والمضاف الى المعارف وكاللام والنداء فى المعرفات بهما فظهر أن معنى التعريف مطلقا والعهد فى الحقيقة لكنه جعل أقسامها خمسة بحسب تفاوت ما يستفاد منه ويسمى كل قسم باسم مخصوص وان الاعلام الجنسية وان كانت قابلة اعلام حقيقية

أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص و الثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي أو جنسي أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما والمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الخاصة ثم نقلت الى المعاني العامة لمناسبة أو لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء.

أجزائه كما سيصرح به عند بيان الوضع للكثير ويمكن أن يقال الآحاد كما تستعمل في الجزئيات تستعمل في الاجزاء أيضا كما سيأتي من اطلاق الآحاد على أجزاء المائة (قوله وهذا التعريف شامل الخ) أجاب عنه بعض المتأخرين بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو بالنوع أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وهو مردود لعدم دلالة اللفظ عليه نعم يمكن أن يقال المراد من الوضع ما هو المتبادر منه وهو وضع اللغة وأيضا نمنع عدم كونها من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق وأما ما قيل من انه ليس المراد ههنا تحقيق حقيقة المشترك بل تمييزه عن سائر الاقسام وقد حصل بهذا القدر ففيه بحث لان المنقول داخل في أحد الاقسام الباقية ولم يتميز المشترك عنه بالقدر المذكور (قوله والاقرب أن يقال الخ) قيل فيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي والجواب ان ذلك فيما اذا ذكر قيدان ينفرد كل منهما بفائدة ويشتركان في اخراج شيء وليس ههنا كذلك نعم يرد أن يقال هذا القيد وان فرض أن الغرض الاصلي منه هو التحقيق يخرج المشترك وبعد خروجه عنه لا معنى لخروجه بقيد مستغرق فالوجه ما ذكره المصنف (قوله لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق) اعترض عليه صاحب الترجيح بأن اللفظ المشترك لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحدها وهو

قال (وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت أولا للمعاني الخ) أقول أجاب عنه بعضهم بمنع وضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين لمعنيين وضع تعدد في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ بازاء المعنى أولا وبعضهم بأن المراد بالوضع للكثير أن يكون من واضع واحد بالشخص أو النوع أو أريد في المقسم اللغوي أو أن لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما واهيد أما أولا فلاقتضائه أن لا تكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق كما تقرر في موضعه وأما الثاني فلعدم افهامه من اللفظ بل الصواب أن يقال لا نسلم انها ليست من المشترك وتصريح البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة له على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية ولو سلم فالمقصود من اطلاق قوله وضعا متعددا وعبر له بالعين ثم قوله وضع تارة وتارة أن تكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعض رجحان على الآخر فحينئذ يخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه أصل ووضع المنقول اليه فرع عليه قال (والاقرب أن يقال هذا القيد للتحقيق الخ) أقول يعني أن قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام وايضاحه حينئذ مفهومه لا لاخراج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة

كالاعلام الشخصية اذ في كل منهما اشارة بجوهر اللفظ الى حضور المسمى في الذهن قال سيبويه اذا قلت اسامة فكانك قلت الضرب الذي من شأنه كيت وكيت وان الفرق بين اسامة واسدا اذا كان موضوعا للجنس من حيث هو بحسب الاشارة وعدمها كما سبق وأما الاسد فالاشارة فيه بالآلة دون جوهر اللفظ ثم قال وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجوهرها على كون تلك الاشخاص معهودة له وأما اسم الجنس فلا يدل بجوهره بل بالآلة انتهى ومن ههنا ظهر أن المعرفة أعم من الجزئي اذ المعتبر في المعرفة المعلومية والمعهودية وفي الجزئي التشخص وعدم قبول الشركة والنكرة أخص من الكلي لان العلم الجنسي كلي وليس بنكرة (قوله وانما قلت للسامع) قيل هذا من قبيل اشتباه الموضوع له بالفرد الواقع عليه الا أن يقال ان مراده من ذلك المعين من رجل وهو مستعمل فيما وضع له بناء على أن النكرة موضوعة للفرد المنتشر قلت لا يريد بالتعيين عند الاطلاق للسامع الا أن وضع اللفظ لمعنى باعتبار تعينه للمخاطب وحضوره

الذهني ولولا ذلك لما صح اطلاق المعرفة وارادة ما هو متعين عند المتكلم ومعهود له فلا يحصل فائدة وضعه للمتعين والحاصل أن ماهو المعتبر من العهد والتعيين انما هو بالنظر الى المخاطب قد انتهى الى هنا مباحث التعريف والموضوع والتقسيم ولعلك ان أحطت بجوانب الكلام وجانبت التعصب والتعسف وسلكت مسلك العدل والانصاف علمت أن كلام المصنف جار على الاستقامة ومنهج أهل التحقيق وهو المنهج القويم والصراط المستقيم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم (قوله يوجب الحكم قطعا الخ) فان قيل ذلك هو الكلام لا الخاص قلنا اسناد الفعل الى الخاص لكونه مناطا للقطع ومدارا له اذ لا شك أن موجب ذلك ليس نفس الكلام بل ما تضمنه من الخاص باعتبار تضمنه اياه وكأنه عدل عن قولهم انه يتناول مدلوله قطعا لما أريد به من الحكم الشرعي لان القطع واليقين انما يوصف به الحكم والتصديق الذي يتعلق بمضامين الجمل دون ما يفيده الخاص الذي هو تمثل مدلوله وموضوعه عند العقل فلا وجه للقول بأنه يفيد مدلوله

فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه

مستغرق لجميع ما يشمله المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد واجيب بأن اللفظ المشترك ليس بمشترك بالنظر الى أحد معانيه بل هو بالنسبة اليه عام مندرج تحت الحد كما ذكره بقوله وأما بالنسبة الى افراد معنى واحد الخ وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه ثم الصلوح لجميعها معا ليس بشرط في صورة النفي اذ قد يكون انتفاء الاستغراق لجميع ما يصلح له بانتفاء ما يصلح له ابتداء ولك أن تكتفي في الجواب بكفاية الصلوح بحسب الدلالة وان لم يتحقق بحسب الارادة فليتأمل (قوله والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل) قد يجاب عنه بأنه صرح في بحث العام أن معنى الاستغراق على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر والامر الاول منتف في المشترك كما سيجيء من أن الحكم لا يتعلق الا بواحد من معانيه فلا يدخل المشترك في تعريف العام وان أخذ الاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول أو على البدل فليفهم (قوله فحينئذ يدخل الخ) أي على تقدير تفسير الاستغراق على سبيل البدل بما يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه وبالجملة نسبة المشترك الى مفهوماته نسبة النكرة الى افراد مفهومها من غير تفاوت في الاستغراق وعدمه حتى لو فسر الاستغراق على سبيل البدل بأن يقصد الشمول لكل فرد لكن بصفة الانفراد حتى لا يتعلق الحكم دائما الا بفرد كان متناولا لمثل من دخل داري أولا دون النكرة في الاثبات لكن لا يخفى أنه لا يتناول المشترك بالنسبة الى معانيه وبهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل وقوله تستغرق الآحاد على سبيل البدل عنعها بناء على أنه اعتبر في الاستغراق على سبيل البدل شرط الانفراد وذا ممتنع في النكرة المثبتة مفردا أو جمعا لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد ان كانت مفردة أو جماعة جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين أو منفردين عنه ووجه الاندفاع ان اعتبار هذا الشرط انما هو في التفسير المشهور وهذا التفسير لا يتناول حال المشترك بالنسبة الى معانيه كما عرفت فليتأمل (قوله قلنا لو سلم) أشار الى المنع لما سنبين الآن في معنى الوضع للكثير

خروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانه غير مستغرق له على ما يجيء في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح في المطول في تعريف المجاز العقلي وقيل يرى قريبا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ لا يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى لا ينتفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به أحدها وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به المشترك عن الحد وليس بشئ لانه بالنظر الى أحدها ليس بمشترك كما ذكره قبيل قوله والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس بشرط في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له أعم من أن يكون هناك ما يصلح له لكنه لا يستغرقه وأن لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا في تعريف العلم بصفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض أنه يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض أعم من أن يوجد أولا قال (فان قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول الخ) أقول في كل من السؤال والجواب بل في وجوب الثاني بحث لما ذكر في بحث العام لان معنى العموم على سبيل البدل أن يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر فيه أمران أحدهما كل واحد والآخر شرط الانفراد والاول يجري في

قطعا أو يوجب العمل بمدلوله يقينا فان قيل المعنى ان افادته ثابتة قطعا على أن يكون مفعولا مطلقا من غير لفظه أو ثبوتا قطعيا قلت فلا

يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أو لامر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فانما تناسب جزئيات

(قوله والمراد بالوضع للكثير الخ) اعترض عليه بأن لفظ المجموع في قولنا مجموع الرجال كذا من افراد العام مع أنه ليس فيه وضع للكثير بشئ من المعاني المذكورة اذ ليس شئ من وحدان الكثير نفس الموضوع له ولا جزئيا من جزئياته وهو ظاهر ولا جزأ المفهوم الموضوع هو له بل جزء لما صدق عليه هذا المفهوم وأجيب بأنه نزل ما صدق عليه الموضوع له منزلة الموضوع له وأجزاءه منزلة أجزائه كما يدل عليه جعله الرجل والفرس من قبيل الموضوع للكثير بحسب الاجزاء (قوله يندرج فيه المشترك الخ) فيه لف ونشر لكن اندراج المشترك باعتبار الشق الاول فقط واندراج اسم العدد باعتبار الثالث فقط وأما العام فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف باللام والكل الافرادي وبعضه باعتبار الشق الثالث كالمجموع والكل المجموعي (قوله كآحاد المائة) قيل فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك المفهوم وفيه بحث لان كل واحد من أعضاء زيد يصدق عليه أنه عضو من زيد

المشترك لما سيجئ من امتناع تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجري في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة أو بجماعة جماعة وان كانت مركبة سواء كانا مجتمعين مع الافراد او منفردين عنه فلا يصح قوله في الجواب فحينئذ يدخل في حد العام النكرة المثبتة الخ ولا قوله في الجواب عن السؤال الثاني فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر في المفرد على قول من جعله موضوعا للجنس وأما على قول من جعله موضوعا للفرد المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لا تنتفي التخصيص فينبغي الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك أن التخصيص ههنا ليس تخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهذا لا يقتضي أن لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتأمل قال (والمراد بالوضع للكثير) أقول المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكبه المصنف من كون كل من العام والمشترك وأسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله أن اللام في الكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة فكأنه قيل لان يحصل الكثير ويحتمل أن تجعل اللام صلة له وتجعل الكثير أعم من الكثير في نفسه بأن يتعدد الوضع والكثير بحسب جزئياته وسيأتي ان الشارح رحمه الله تعالى قد اعترف فيما نقل عنه أنه تكلف لا يقال العشرة مثلا موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق العشرة على كل فرد من العشرة ليس مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال في قوله لمجموع وحدان الكثير وقوله أو جزء من أجزاء الموضوع له مساهلة وانما هو جزء من أجزاء ما صدق عليه الموضوع له لا ما نقول العدد لكونه لا تعتبر الكثرة في مفهوم جميع أسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون اللفظ موضوعا للمذكر وصادق على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فتدبر قال (المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة) أقول فان كل واحد من تلك الآحاد يصدق عليه أنه واحد من المائة كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان أنه انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب

يدل اذا ان ما يفيده قطعي والمقصود ذلك دون افادته قطعا (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء الخ) شروع في بيان فروع أن الطلاق يوجب الحكم قطعا لا خلاف بين الفقهاء وأئمة اللغة أن القرء لفظ مشترك بين الحيض والطهر قد استعمل في كل منهما على الحقيقة وورد ذلك في الاحاديث والاشعار أما في الحديث فكما في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش فانظري فاذا أتاك قرؤك فلا تصلي واذا مر قرؤك فتطهري وصلي وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام اقرائك وأما في الشعر فكما في قول الراجز

يارب ضيغن وضب فارض

له قروء كقروء الحائض

ومثل قوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر لعمر مره فليراجعها ثم ليطلقها ان شاء فتلك العدة التي أمر الله تعالى أن يطلق لها النساء يعني بالامر قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وقول ابن عمر السنة أن يطلقها لكل قرء تطليقة وقول الاعشى يمدح أميرا من امراء العرب قد آثر الغزو على المقام حتى ضاعت أيام الطهر من نسائه لم يواقعهن فيها لشغل بالغزو عنهن بقوله

أفي كل عام أنت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا

المعنى

المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثرة قلنا الوضع أعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ ألف ألف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لا يقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته

فلا تفاوت والظاهر أن ما ذكره الشارح مبنى على ما حقق فى موضعه من أن أجزاء العدد هى الوحدات لا غير (قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك الخ) لفظ هذا اشارة الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالهم للنكرة المنفية حكم الواضع بأنه كلما وقع نكرة فى سياق النفى فالحكم منفى عن كل فرد منها وحكم هذا هو معنى الوضع النوعى واعلم أن الوضع بالمعنى الذى أشرنا اليه مختص بالحقيقة وله معنى آخر مختص بالمجاز وهو حكم الواضع بأن كل معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع الشخصى فيما وضعت له بالوضع الشخصى والوضع النوعى بالمعنى الاول وليكن على ذكر منك (قوله كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أورد عليه أنه لم يرد ههنا عموم الافراد واستغراقها فليست عامة بمقتضى التعريف وان أريد ذلك فقد استعملت فى غير ما وضعت له بالوضع الشخصى ويؤيده تصريحه فيما سبق بكونها موضوعة بالوضع النوعى وأجيب بأنه كلام على السند وقد يتكلف فى الجواب بأن المراد نفس النكرة ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وأما الوضع النوعى فبالنسبة الى وقوعها فى سياق النفى (قوله انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها الخ) يعنى أنه انما يصلح للاولى وليس بمستغرق بالنسبة اليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الاستغراق وليس بصالح للثانية ضرورة أنه لا يطلق عليها فيخرج بالنسبة اليها بقيد الصلوح (قوله لانا نقول أراد بالصلوح الخ) الاولى أن يفسر الصلوح بما تتناوله الاقسام الثلاثة بأن ينضم الى المعنيين المذكورين قوله أو صلوح اسم لكل واحد من وحداته الذى هو نفس مدلول ذلك الاسم كيلا يتوهم فى أول الرأى اختصاص الصلوح بالامرين بقى فيه بحث وهو أن تعميم الصلوح يفيد جعل ما تتضمنه المائة من الآحاد مما يصلح له المائة ولا يخرج جزئيات المائة من كونها أيضا مما يصلح له

ذلك المفهوم قال (كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى) أقول فان قيل لا ينافى هذا ما سبق من قوله وهذا معنى الوضع النوعى لذلك قلنا لا لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى فكان الواضع قال كل نكرة وقعت فى سياق النفى فهى لنفى كل فرد فان قيل اذا أفادت العموم بالوضع النوعى هلا يكون مجازا فانه أيضا موضوع بالوضع النوعى قلنا لا لما عرفت أن للوضع النوعى معنيين أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (لا لما يتضمنها المائة من الآحاد) أقول حصول هذا الاحتراز أيضا مبنى على التحقيق الذى ذكرنا من عموم صورة النفى فلا تغفل

مؤثرة عزا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا وانما الخلاف فى المراد من الآية انه الحيض أو الطهر على قولين ولا ثالث لهما فقال مالك والشافعى وداود الظاهرى وأبو ثور هو الطهر وهو رواية عن أحمد وقول عائشة والفقهاء السبعة وقتادة والزهرى وأبان ابن عثمان ومروى عن ابن عباس وابن عمر وزيد ابن ثابت رضى الله عنهم وقال أبو حنيفة وأصحابه هو الحيض وهو القول المرجوع اليه لاحمد وهو مذهب الخلفاء الراشدين والعبادلة الراسخين وعامة الصحابة وجمهور التابعين والسواد الاعظم من أكابر العلماء وأئمة الدين ولهم فى هذا المدعى دلائل خارجية أشرفت على القطع وليس الموضع موضع استيفائها وجيه قد اشتملت عليها الآية وهى ما ذكره المصنف وحاصله أن المراد من القروء الحيض دون الاطهار والا فلا مندوحة من ابطال موجب الخاص وهو الثلاثة وذلك لانه ان اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق يلزم نقصانه عن مدلوله والا فالزيادة عليه وكلاهما باطلان لا محالة فان قيل لا نسلم لزوم الزيادة على الثلاثة على تقدير عدم الاعتبار بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة قلنا اما أن يمنع

قوله والا فجمع منكر أى وان لم يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول

من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد الجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذي تدل القرينة على انه غير عام فعلى هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي (وان كان) أى الكثير (محصورا) كالعدد والتثنية (أو وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد

او الكل لاجزائه واعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والا فجمع منكر) المشهور في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار أمر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أو لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر

وقد عرفت أن المائة ليست بمستغرقة بالنسبة الى تلك الجزئيات فحينئذ يخرج أسماء العدد من تعريف العام بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له لانها ليست بمستغرقة بالنسبة الى بعض مما يصلح له اللهم الا ان يقال يكفي في عدم خروجها بقيد الاستغراق للجميع انها مستغرقة لجميع ما يصلح له من نوع أعني باعتبار الدلالة التضمنية فالحق أن يقال أسماء العدد لها جزئيات وأجزاء فبالنظر الى الاول يخرج بقيد الاستغراق وبالنظر الى الثاني يخرج بقيد غير محصورة لا يقال قوله غير محصورة لا يخرج أسماء العدد مطلقا وذلك لانها وان كانت محصورة باعتبار الاجزاء لكنها غير محصورة باعتبار الجزئيات لانا نقول قوله محصورة وقع في سياق النفي فيقتضي انتفاء الحصر مطلقا (قوله أو تضمنا) هذا اما تسامح أو على اصطلاح الاصول والا فالآحاد المائة جزء لما صدق عليه المائة لا للموضوع الذي هو المفهوم الكلي (قوله مرفوع صفة لفظ) ويجوز أن يكون مجرورا كما قبله صفة لكثير ومعنى استغراق الكثير أن لا يكون شئ مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير (قوله عند من يقول باستغراقه) نظرا الى ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حيث صح الاستثناء وان رد بمنع كون الا للاستثناء بل هي صفة بمعنى غير (قوله تدل قرينة على عدم استغراقه) يرد على المصنف ما نقل عن الشارح من أن هذا التقسيم انما هو باعتبار المعنى المتبادر من الوضع وهو الوضع الشخصي أو النوعي الذي ليس في المجاز فالمقسم هو اللفظ الدال على المعنى بالوضع والدال على المعنى بالقرينة ليس من أقسامه اللهم الا أن يقال القرينة اذا دلت على خروج بعض افراد الجمع المنكر مثلا فلا نسلم أن دلالته على الافراد الباقية ليست بحسب الوضع غاية الامر ان خروج بعض الافراد منه بالقرينة فالقرينة انما تلاحظ في عدم ارادة الخارج لا في الدلالة على الباقي وسيجيء في آخر البحث تتمة لهذا الكلام (قوله بل كل عام مقصور الخ) اعترض عليه بمنع كون هذا الايجاب الكلي مقتضى عبارة المصنف لان مراده من الجمع المنكر الذي تدل القرينة على عدم استغراقه ما لم تكن قرينة تخصصه العقل لان المخصص ان كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء وبه لا يخرج العام من كونه مستغرقا على ما سيأتي وأجيب بأن ليس معنى ما سيأتي من أن

قال (وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه الخ) أقول يمكن أن يكون مجرورا صفة كثير كما قبل معنى استغراق الكثير ان لا يكون شئ مما يتناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال (وعلى هذا التقدير الخ) أقول يعني على تقدير كون الجمع المنكر عاما عند من يقول باستغراقه وتلخيص الكلام أن بعض العلماء لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه فيه وقالوا به فيه ولا يمكن للثاني فيتأمل قال

وجوب التربص في هذه المدة أو وجوبه شرعا وكل منهما مكابرة ظاهرة أما الاول فعمى عن البيان وأما الثاني فغايته أنه ثابت بالاقتضاء والثابت بالاقتضاء كالثابت بالعبارة في كونهما بالشرع لا يقال نحن نمنع لزوم بطلان موجب الخاص ونقول الواجب بنفس النص اطهار ثلاثة أطهار وأما ذلك البعض فانما هو بالضرورة والاقتضاء فلا يلزم البطلان لانا نقول ولا يبقى فائدة في ذكر الثلاثة ويكون الحكم الثابت وجوب تربص ثلاثة وبعض ولا معنى للبطلان غير هذا على أن فقهاء القرن الاول والثاني اختلفوا على قولين وكل من

وبعده

قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول والقائم أورد المؤول في القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا

ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) اشارة الى أن النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل بأحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره أن أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وأورد عليه أن المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان أن المجمل والمشكل والخفي والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بأن ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد

المخصص اذا كان هو العقل فهو في حكم الاستثناء أن العام مستغرق بعد التخصيص كما في الاستثناء بل ان العام اذا خص منه البعض بقرينة الفعل فهو قطعي في الباقي كما في الاستثناء ولا يورث شبهة والا فالمراد بالاستغراق ان كان ماهو بحسب اصل الوضع من غير ملاحظة القرينة المخصصة فالجمع المنكر مع القرينة المخصصة عند من يقول باستغراقها بدونها مستغرق بها أيضا وان كان الاستغراق بحسب الارادة فالظاهر انه ليس بمستغرق (قوله وفساده بين) قيل فساده ممنوع لان اللفظ الذي كان عاما ثم قامت القرينة على خروجه عن عمومه لا نسلم أنه عام حقيقة بل لو سمي عاما فباعتبار ما كان ولئن سلم أن البعض يسميه عاما حقيقة فمن الجائز أن يصطلح البعض على عدم تسميته عاما ولا مشاحة فيه فان قلت العام الذي خص منه البعض في نفسه عام لانتظامه جميع ما يصلح له قبل التخصيص وكذا بعده لان المخصص بين أن ما خص منه لا يصلح له فهو اذا منتظم جميع ما يصلح له بعد التخصيص قلت المخصص لا يمنع الصلاحية بحسب الدلالة بل بحسب الارادة نعم يرد على المصنف أن الاستغراق متحقق في الجمع المنكر بحسب الدلالة والوضع وان لم يستغرق بحسب الارادة ولو اعتبر الاستغراق بحسبها لما ناسب التقسيم بحسب الوضع فليتأمل (قوله كما ذكر في الميزان الخ) قيل جعل المشترك قسيما لما ذكر من الاقسام ليس كما ينبغي الا أن يفسرها صاحب الميزان بغير ما ذكر في هذا الكتاب من تفسيراتها (قوله لانه الذي من أقسام النظم صيغة ولغة) وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التأويل على أحد مفهوماتها وبعد لم تتغير تلك الدلالة فكان من أقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر أقسام المؤول فان قلت النظر في هذا التقسيم الى دلالة اللفظ بعينه على المعنى بالوضع من غير نظر الى أمر آخر فلا يستقيم جعل المؤول من هذا القسم لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التأويل اليها لا بمجردها قلنا ملاحظة أمر آخر في المشترك لا لاجل دلالة

(وفساده بين) أقول فساده ليس ببين لان المصنف رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجيء أن العام الذي أخرج بعض افراده بغير مستقل حقيقة في الباقي مطلقا والذي أخرج بمستقل حقيقة من حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هنالك أن العام المخرج عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي وظاهر أن انتفاء الاستغراق موجب استغراق العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا التعرض له بالواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعترض الشارح رحمه الله تعالى على مختار المصنف رحمه الله تعالى هنالك فلو أراد الشارح رحمه الله تعالى الاشارة الى ذلك كان حق العبارة أن يقول أراد بقوله ونحوه كل عام مقصور على البعض وسنبين فساده تأمل ولا تغفل قال

ذهب منهم الى ان المراد من القرء الطهر وقال باحتساب الطهر الذي وقع الطلاق فيه فحمل القرء على الطهر مع عدم الاحتساب احداث قول ثالث مخالف للاجماع فلو كان فيمن بعدهم من ذهب الى ذلك فهو باطل مردود على صاحبه فتم حجة أبي حنيفة رحمه الله من غير حاجة الى ثبات لزوم الزيادة على هذا التقدير (قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر) وذلك بالاجماع وبالحديث المشهور في حادثة ابن عمر فيكون هو المنظور للشارع في نصب الاحكام فلا يرد أن هذا الدليل ناهض فيما اذا طلقها في الحيض اذ لا تعتبر تلك الحيضة عندكم لا يقال فيبقى حكم ذلك بلا بيان لانه يعرف بدلالة النص واجماع على ان تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة

(وأيضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة

أو القياس أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة أن الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على أحدها بالنظر في الصيغة أي اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا أو بقياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فأزيل خفاؤه بقطعي أو ظني (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة

اللفظ على المعنى بل لتعيين المراد فيستقيم (قوله كما في ثلاثة قروء) فان الحنفية تأملوا في جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع لمعنى الاجتماع ولهذا سميت القراءة قراءة لاجتماع الحروف والكلمات فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار (قوله ومعنى كونه من أقسام النظم الخ) انما يضاف الحكم بعد التأويل الى الصيغة لما سبق من أن التأويل لتعيين المراد لا لاجل دلالة اللفظ فانها بالوضع كما كان قبل التأويل وفيه بحث لانه حينئذ يجب أن يجعل المفسر من المشترك أيضا قسما من هذا التقسيم لعدم ظهور فارق بينه وبين ذلك المؤول موجب لعده من أقسام هذا التقسيم وعد ذلك المفسر من أقسام التقسيم الثالث اللهم الا أن يقال الحكم في المفسر يضاف الى المفسر القطعي لقوته بخلاف المفسر الظني (قوله وقيل المراد بغالب الرأي الخ) أي قيل في الجواب عن الايراد المذكور وحاصله أن هذا التعريف للمؤول الذي هو من أقسام النظم صيغة ولغة وكونه من تلك الاقسام لا يتحقق الا بتحقق الاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة وقد عرفت من الجواب الاول ما في هذا الجواب من نوع ضعف ولذا أورده بعده بقيل (قوله وكذا اذا لم يكن مشتركا الخ) يعني أن الخفي والمجمل والمشكل كالمشترك في انه اذا أزيل خفاؤها بقطعي يكون مفسرا وبظني يكون مؤولا ولا يكون من أقسام النظم صيغة ولغة وقيل انها ليست من قبيل المؤول مطلقا كما أن المشترك اذا حمل على أحد معنييه بقطعي أو بخبر واحد وقياس لا يكون مؤولا (قوله وكذا اسم الاشارة) أورد عليه أن الموصول أيضا خارج عن الاسم فما وجه الاقتصار على المضمر واسم الاشارة وقد يجاب بأن الموصول من أسماء الابهام وهو مردود بتصريح النحاة بعدم كونه مما ذكره في الاقليد وأجيب أيضا بناء على ما قيل واشتهر من جواز كون القسم أعم من المقسم من وجه لان الموصولات داخلة في

(أو التأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء) أقول بيانه أن الحنفية حملوا القرء على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية لانهم تأملوا في نفس جوهر الكلمة فوجدوه قد وضع لمعنى الاجتماع حتى ان القراءة انما سميت قراءة لاجتماع الحروف أو الكلمات بل القرية أيضا على ما قيل فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار (قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة) أقول لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته وتوجيهها أن المصنف رحمه الله تعالى لما أراد أن يقسم الاسم أولا الى الصفة والعلم واسم الجنس فكان الضمير واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظاهر لاخراج المضمر وأراد غير اسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يمكن أن يراد بالاسم الظاهر ما يقابل المشترك حتى يشملها أيضا لانه لا اصطلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة ان هذا تقسيم الظاهر في مقابلة المضمر ثم أخرج عنه اسم الاشارة أيضا والحال أن المضمر اسم وكذا اسم الاشارة وهما مفترقان

عدم تجزئها كما في عدة الامة وليس على هذا بطلان موجب الخاص (قوله لا يكون بين الخ) قيل الفرق ظاهر لان الطهر في الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث لان الامور المستمرة لا تعرضها الاعداد الا عند انتهائها الى الاضداد ورد بأن ذلك كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض ومن فصل الامر فعليه البيان (قوله وقد صرح به) لان ما ذكره القوم في جواب هذا السؤال انما كان قولهم ان الطهران كان اسما للمجموع فعدم ثبوت ما ذكرناه لمانع من المنع وان لم يكن كذلك لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات (قوله وقوله تعالى فان طلقها الخ) لا خلاف في عدد الطلاق المشروع بين الائمة وانما الخلاف في أن الخلع فسخ أو طلاق فذهبت الحنابلة الى انه فسخ وهو القول القديم للشافعي

والمروى عن ابن عباس واستدلوا عليه بالآية وقالوا لو كان الخلع طلاقا كان عدده أربعا وذهب أصحابنا الى

أنه طلاق وهو مذهب جماهير الائمة من السلف والخلف والقول الجديد للشافعى وفى انه يحقه صريح الطلاق أم لا فقال أصحابنا والثورى والاوزاعى نعم وروى عن ابن مسعود وأبى الدرداء وقال الشافعى وأحمد لا وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير وجعل فخر الاسلام وغيره من صحابنا كونه طلاقا ومشروعية الصريح بعده من فروع العمل بالخاص وتابعه المصنف فى ذلك كما ترى وتفصيل المقام ان أصحابنا حملوا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان على الطلاق الشرعى أعم من أن يكون رجعيا أو غيره اذ لادليل على التخصيص وليس بمعهود قبل الذكر والرجعى ربما يكون بمرة واحدة وقالوا معناه ان الطلاق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والارسال دفعة واحدة كقوله ثم ارجع البصر كرتين وقولهم لبيك وسعديك وحنانيك وهذاذيك ونحو ذلك من الثانى الذى يراد به التكرير دون التثنية أى كرة بعد كرة لا كرتين

اثنتين والبابا بعد الباب لا البابين اثنين وهكذا ففيه دليل على أن الجمع بدعة غير مشروع خلافا للشافعى وان قوله فامساك بمعروف أو

بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل

العام وان لم تدخل فيما قسم اليه من الصفة واسم الجنس (قوله ولقائل أن يقول الخ) وأجيب عنه بما تقرر من أن المقصود الاصلى فى الصفة هو المعنى المصدرى وملاحظة الذات المبهمة لضرورة قيام المعنى بها ولذا عرفوا الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود فنبه المصنف على الاول بجعل المعنى المصدرى مقدما فى الذكر والاعتبار مع تأخره بالذات عن الذات وعلى الثانى بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات المبهمة فان مع كثيرا ما تدخل على التابع كقوله تعالى ان الله معنا فكان كل من المعنى المصدرى والذات داخلا فى الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلى والثانى بالتبع فخرج بقيد الدخول مثل أحمر علما نظرا الى المعنى الاصلى لانه ليس بجزء وخرج بالقيد الثانى أسماء الزمان والمكان لان المعنى وان كان جزأ منهما لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وفيه بحث لان الاكثر دخول مع على المتبوع يقال جاء الوزير مع السلطان ولا يقال جاء السلطان مع الوزير ولو سلم فقد صرح الشارح فى بحث الاستعارة التبعية من المطول أن المعنى مقصود أصلى فى أسماء الزمان والمكان والآلة أيضا وقد يجاب عن أصل السؤال بأن المراد بوزن المشتق وزن جنس المشتق أى وزن مشتق ما كالضارب والمضروب وقريب منه ما قيل المراد بوزن المشتق وزن المشتق المخصوص وهو الفاعل والمفعول فكأنه قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع الفاعل والمفعول فصفة وهذا يصدق على جميع أسماء الفاعلين والمفعولين من غير الثلاثى المجرد وعلى الصفات المشبهة لكن يرد النقض بمثل الاحمر وأيضا التعبير عن معنى الفاعل والمفعول بوزن الضارب والمضروب تسامح كما لا يخفى واعلم أن هذا التوجيه مبنى على أن يعتبر وزن المشتق فى جانب الموضوع له وجزأ من معنى الاسم بأن يجعل

و يصدق عليها حد المعرفة وكل ما هو كذلك لا يخرج عن هذا التقسيم لانه حاصر لجميع الاسماء لكونه دائرا بين النفى والاثبات فالمراد بالظاهر ما يقابل المشترك نعم يرد على الشارح رحمه الله تعالى انهما كما خرجا عن الاقسام فقد خرج عنها الموصولات أيضا فاوجه الاقتصار عليهما الا أن يقال انهما داخلة فى العام لان المراد بالعام ما وقع قسما من الصفة واسم الجنس والموصول وليس منها والقول بجواز كون القسم أعم من المقسم من وجه كلام ظاهرى قال (ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة الخ) أقول هذا الاعتراض انما يرد على توجيه الشارح كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على ما أفادته عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور وتحقيقه موقوف على مقدمة يستقر عليها رأى الشارح وسائر المحققين وهى أن الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود فيتركب مدلوله من ذات مبهمة لم تلاحظ معها خصوصية أصلا ومن صفة معينة مقصودة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ومثله يسمى صفة وذلك المعنى المعتبر فيه يسمى مصححا كضارب ومستخرج وأفضل وعطشان ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا أو تقديرا تعيينا للذات التى قام بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شئ من المعانى القائمة بها فتكون اسما لا يشبه بالصفة قطعا كفرس وابل ونحوهما وقد يوضع لها ويلاحظ فى الوضع معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول أن يكون ذلك المعنى خارجا

أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعال ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخبير هو الخبر به مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعال وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بأن القول بأن معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بأبعد من القول بأن الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) أى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل

قول المصنف مع وزن المشتق متعلقا بكان وهذا توجيه آخر ادعى حميد الدين الشاشي سماعه من المصنف حاصله أن يجعل مع متعلقا بوضع حتى يكون مقارناله وزن المشتق مع المشتق منه جزء من الموضوع له ويراد بوزن المشتق هيئته والمعنى أن الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له كلا الامرين المشتق منه ووزن المشتق فصفة وهذا صادق على كل صفة فان ما اشتقت هى منه موضوع لمعنى وهيئتها موضوع لمعنى آخر كهيئة الضارب والعطشان وغيرهما فلا يرد منع انعكاس التعريف لكن يرد منع اطراده لصدقه على أسماء الزمان والمكان والآلة ولم يجعلها أحد من الصفات ولعل المصنف التزم مخالفة القوم فى الاصطلاح وجعل المذكورات من الصفات فانه لا يتحاشى عن المخالفة فى مواضع ويؤيده تصريحهم بان الاستعارة التبعية انما تجرى فى الحروف والافعال والصفات وان الاسماء المذكورة ليست من الحروف والافعال فلزم أن تكون من الصفات (قول المصنف فان تشخص معناه فعلم) قيل يدخل فيه علم الجنس لان التشخص أعم من الخارجى والذهنى وفيه نظر اذ لو اعتبر التشخصات الذهنية فى اعلام الاجناس لاستلزم عدم اطلاقها على الافراد الخارجية والاقرب أن يقال علمية الاعلام الجنسية تقديرية لضرورة الاحكام فلا ضير فى خروجها عن قسم العلم ودخولها فى مقابله كما أشار اليه

عن الموضوع له وسببا باعثا للتعيين الاسم أجزاءه كاحمر اذا جعل علما للذات فيها حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما للذات الاربع فى انفسها وجعلت سببا للوضع الاجزاء من مفهوم اللفظ الثانى أن يكون ذلك المعنى داخلا فى الموضوع له فيتركب من ذوات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الآلة والزمان والمكان والدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع مع دابيتها وهذان القسمان أيضا من الاسماء ولا يقعان صفة لشئ لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير أشد اشتباها بها لان المعنى المعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كل منهما واستدل على أن المقصود هو المعنى أو الذات بأن الاول لا يوصف ويوصف به والثانى بالعكس اذا عرفت هذا فاعلم أن المصنف رحمه الله تعالى لما أراد أن يبين الصفة بحيث تمتاز عن الاسم المشبه بالصفة جعل المعنى المصدرى مع تأخره عن الذات بالذات مقدما فى الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التى يدل عليها وزن المشتق اشارة الى ان المقصود الاصلى فى الصفة هو المعنى المصدرى وانما لاحظ الذات لضرورة قيام المعنى بها وقد نبه على هذا المقدار من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال على الذات فان مع كثيرا ما تدخل على التابع كما فى قوله تعالى ان الله مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقا بوضع ووزن المشتق مندرجا تحت الوضع وارادة بما وضع له المشتق منه المعنى المصدرى وبما وضع له وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدرى والذات داخلا فى الموضوع له لكن الاول بالقصد الاصلى والثانى بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين المعنى المصدرى المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع تخرج الاعلام المشتقة نظرا الى المعنى الاصلى كاحمر لان المعنى المصدرى ليس جزءا من الموضوع له فيها لكنه ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس لكن الشارح المحقق قصر النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يعتبر معه لا الذات فارتكب الى التوجيه

تسريح الآية تعبيرلهم بعد ان علمهم كيفية الطلاق المشروع بين أن يمسكوهن بحسن العشرة والقيام بواجبهن وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم أعم من أن يكون بالمراجعة أو بالمماسكة مرة أخرى ومن ترك الرجعة حتى تبين بالعدة أو بايقاع الثالثة ثم قال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أى لا اثم على الرجل فيما أخذ ولا عليها فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعلها فى الافتداء مع انها الاتخاص به ولا يتم الخلع الا بفعل الرجل تقريرا لفعله فكان بيانا بطريق الضرورة ان فعله هو الذى تقرر ربما سبق من الطلاق وان الافتداء طلاق لا فسخ وانه نوعان بمال أو بغير مال ثم قال فان طلقها أى بعد الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار فى صدر الآية كلاهما أو أحدهما ومتداء واستوفى نصابه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فهو دليل على مشروعية الطلاق بعد الخلع وعلى ان النكاح تتولاه النساء خلافا للشافعى فيهما وفيما

ذهب اليه ترك العمل بالخاص وهو باطل والآية نزلت فى ثابت بن قيس بن شماس وامرأته جميلة أو زينب بنت ولا

ان أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد او أشخاصها كأسامة فعلم أو بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة

ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه يجعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو أن تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والترتيب فترد أحدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو أن تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول بترتيبها لتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق) مشعر بأن المراد بالمطلق نفس المسمى

الفاضل الشريف في حواشي المطول (قوله ولا يصح التمثيل بنحو ضارب) قيل فيه نظر لصحة التمثيل به أيضا اذا جعل علما ثم اتفق اشتراكه لكثرة العلمين به فانه يكون اسم جنس مشتقا حينئذ (قوله تارة باعتبار العلم الخ) التعريف الاول باعتبار حال المتعلم والتعريف الثاني باعتبار حال واضع اللغة ثم اعتبار التناسب في اللفظ للاحتراز عن مثل قعد وجلس ثم اعتبار التناسب في المعنى للاحتراز عن مثل ذهب وذهب ثم الظاهر من قوله والترتيب أن التعريف بمطلق الاشتقاق فيدخل مثل جبذ من الجذب وليقال والترتيب لا يختص بالاشتقاق الصغير كالتعريف الثاني ثم الحق أن أحد اللفظين المتناسبين متعين لكونه مشتقا وهو الدال على معنى الآخر بالزيادة ولهذا التعريف خلو عن الدلالة على ذلك اذ لا يعلم منه أنه هل يصلح كل واحد من اللفظين أن يرد الى الآخر حتى يكون تمايز المشتق والمشتق منه بالاعتبار أم أحدهما في نفسه متعين لان يرد الى الآخر كما هو الحق (قوله ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا) لان المناسبة بين الشيئين لا تعقل الا باعتبار صفة لهما ومعنى العلم ليس الا ذات المسمى فلا تتحقق فيه من هذه الحيثية المناسبة بينه وبين غيره التي هي شرط الاشتقاق وفيه بحث لان جهة المناسبة لا يلزم أن تكون داخلة فيه بل يجوز ان يكون لازمه مناسبا للمشتق منه ويكفي هذا الاعتبار في الاشتقاق عند المحققين ألا يرى أن صاحب الكشاف صرح بان الاسم مشتق من السمو لانه تنويه بالمسمى واشارة بذكره ولا شك أن الاشارة الى الرفع خارجة عن مفهوم الاسم وبالجملة اذا كان لشئ معنى صفة بها تناسب معنى آخر فقد يؤخذ باعتبار تلك المناسبة لذلك الشئ علم من اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون تلك المناسبة سببا للترجيح المأخوذ على سائر الالفاظ بجعله علما له فالاشتقاق في هذا باعتبار المعنى العلمي لا الجنسي كالدبران والعيوق (قوله مشعر بأن المراد من المطلق الخ) أجيب عنه بأن كلام المصنف مبني على

والاعتراض ما رأى من التمحلات والتعسفات حيث أسند الاحتراز عن اسم الزمان والمكان والآلة الى وزن المشتق بتقييده بوزن الفاعل والمفعول ولما ورد أن هذا مما لا دلالة للفظ عليه التجأ في دفعه الى الشيوع ثم رتب عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والشجرة تنبئ عن الثمرة ثم ان المصنف ذكر أقسام الاسم المشبه بعضها بالصفة حيث قال والا أى وان لم يكن كذلك بأن لا يوجد فيه المعنى المصدري أصلا أو يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له أو يدخل ولكن لا يكون مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتق أولا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبه بالصفة كزيد مثلا والمشتق المشبه بها كأحمر ويدخل فيه علم الجنس لان الشخصي أعم من الخارجي والذهني والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشبه بها أصلا كابل وفرس والمشتق هو المشبه بها أشد اشتباها كاسماء الزمان والمكان والآلة ولا يخفى أن ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمي بل الى الاصل المنقول منه المعتبر في حال العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول التحرير ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا الخ ان أراد به الطعن كما هو الظاهر هذا ما تيسر لي من تقرير مراد المصنف وتحقيقه بعون الله الملك الفتاح وحسن توفيقه قال (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بأن المراد الخ) أقول لعله انما استفاد هذا الاشعار من

عبد الله بن سلول أو بنت سلول أو حبيبة بنت سهل الانصارية على اختلاف روايات سردت في دواوين السنة وفي مسند أحمد وغيره وكان ذلك أول خلع في الاسلام فلا يردان أكثر الاحاديث يدل على ان الآية نزلت في الرجعي وانه لا دليل على ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المعتبر عموم اللفظ لا خصوص السبب ولا غبار في دلالة الآية على المقصود والاحاديث وان سلم دلالتها على ان الآية نزلت في الرجعي فلا تدل على ان المراد من الطلاق في الآية هو الرجعي وبينهما بون بعيد فان قيل فاذا كان التسريح باحسان طلاقا ثالثا فقوله فان طلقها يكون تربيعا أو تكرارا قلنا قوله فتسريح باحسان مسوق لبيان مشروعية الثالث وقوله فان طلقها لبيان حكمه وأثره المترتب عليه على معنى انه ان طلقها الثالثة اختيارا لاحد الامرين المشروعين الجائزين له فحكمه ان لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فلا يلزم التربيع ولا التكرار فان قيل فلا تدل الآية على مشروعية الطلاق عقيب الخلع لان دخول الاولى في الطلقتين على هذا لا يتعين لاحتمال كونه بيانا

دون الفرد وليس كذلك للقطع بأن المراد قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فهو ماوضع) لما كان الظاهر من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل فى الفرد دون نفس المسمى وفى مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهنى أورد تعريفى المعرفة والنكرة على مايشمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيد ان للتعيين وعدمه والاحسن فى تعريفهما ماقيل ان المعرفة ماوضع ليستعمل فى شئ بعينه والنكرة ماوضع ليستعمل فى شئ لابعينه

ماذهب اليه الاكثرون من ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر ويكون المسمى نفس الفرد وأيضا سيصرح الشارح بأن مسمى اللفظ يعم مفهوم اللفظ وافراده فيقال لكل من زيد وعمرو انه مسمى الرجل وعلى التقديرين اشعار كلام المصنف بأن المراد فى المطلق ليس الفرد غير مسلم فان قلت اذا كان المراد بالمسمى الفرد لم يبق لقوله أشخاصه كلها أو بعضها معينا أو منكرا معنى قلت تمايز الاقسام انما هو بالحيثيات والاعتبارات واعتبار كون المسمى غير معين مثلا غير اعتبار كونه بلا قيد كما أن اعتبار كونه معينا غير اعتبار كونه مقيدا وانهم لا يعتبرون تعين الشئ من القيود اذ المعارف أيضا توصف عندهم بكونها مطلقة ومقيدة وقد يجاب أيضا بأن المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى أمر عارض مثلا فى قوله تعالى فتحرير رقبة أريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفرد ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير اليها وانه لا يقع الا على الفرد كما يقال فى العهد الذهنى نحو ادخل السوق أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة وأنت خبير بأن هذا المعنى مما يتمشى فى العام والنكرة على مالا يخفى وظاهر كلام القوم أن العهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة لكن المصنف لم يلتفت اليه (قوله ليستعمل فى شئ بعينه) ليس المراد به التعين الشخصى والا لم يصدق التعريف على غير العلم الشخصى بل المراد التعين بوجه ما وقيد الحيثية مراد أى يستعمل فى شئ معين من حيث انه معين والمراد الشئ المذكور فى التعريف أعم مما وضع اللفظ المستعمل فيه له كما فى الاعلام

حمل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير أشخاصه فى المتن الى المسمى وقوله فى الشرح لان المطلق وضع للواحد النوعى فليتأمل قال (وليس كذلك للقطع بأن المراد الخ) أقول يمكن دفعه بأن المقصود الاصلى نفس المسمى دون الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى أمر عارض مثلا فى قوله تعالى فتحرير رقبة أريد بالرقبة نفس المسمى بمعنى أن خصوصية الفردية ليست ملحوظة أصلا وانما جاءت من اضافة التحرير وانه لا يقع الا على الفرد كما يقال نحو ادخل السوق واشتر اللحم أن المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولهذا قيل انه فى المعنى كالنكرة قال (قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن الخ) أقول اعلم أن المعانى الموضوع لها سواء كانت معانى الحروف والنكرات معلومة للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا للمتكلم حال الاستعمال والالم يقصد كلامه مقصوده وكذا للسامع لان الكلام ما اذا كان عالما بالوضع والالم يفد التخاطب معه والوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال بعض الافاضل ان المعرفة يقصد به معين عند السامع من حيث انه معين كأنه أشار اليه بذلك الاعتبار وأما النكرة فقد يقصد بها التفات النظر الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ تعيينه وان كان معينا فى نفسه لكن بين صاحب اليقين وملاحظته فرق جلى ومهد فى تصوير ذلك مقدمة هى أن فهم المعانى من الالفاظ بمعونة اللفظ والعلم به فلا بد أن تكون المعانى مقصودة ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل باسم على معنى فاما أن يكون ذلك لاعتبار أن ذلك المعنى معهود عند السامع متميز فى ذهنه ملحوظا معه أولا والاول يسمى معرفة والثانى نكرة والمصنف رحمه الله تعالى أشار الى هذا التحقيق حيث أراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع وجعل عند الاطلاق

عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة فى التعيين وعدم التعيين عند الوضع واعتبارات السامع لانه اذا قال جاءنى رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعى

للتسريح قلت لما كان قوله فان طلقها متصلا بالافتداء الذى تضمنته الطلقتان على ما يدل عليه سياق النظم وذهب اليه عامة المفسرين يكون الافتداء مقدما على التسريح والا يلزم التربيع على ان تقدمه على الافتداء انما يفيد جواز كون الطلقات الثلاث كلها أو بعضها افتداء فيدل على جواز الثالث مع سبق الافتداء ومن غير سبقه وهو المطلوب فان قيل لو كانت الفاء للترتيب والتعقيب بلا تراخ لزم الزيادة على الكتاب وترك العمل بموجب الفاء فى قوله فان طلقها فى ثبات مشروعية الطلقة الثالثة وايجاب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء قلنا لا نسلم ذلك وانما يلزم لو كان الطلقة الثالثة مترتبة بالفاء على الافتداء فقط وقد علمت انها مرتبة

واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الاقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض و بعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا.

فالمعتبر في التعيين وعدمه أن يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم أنه يجب الخ) يريد أن تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا

ومما وضع لما يصدق عليه كما في سائر المعارف ثم ان هذا التعريف مبني على ما اشتهر بين أهل العربية ان غير العلم من المعارف موضوع لمعان كلية لكن غرض الواضع من وضعها لها أن تستعمل في افرادها والحق كما أشار اليه الفاضل الشريف في حواشي المطول انها موضوعة لكل معين منها وضعا واحدا عاما فلا يلزم كونها مجازا ولا الاشتراك لعدم تعدد الاوضاع (قوله فالمعتبر في التعيين الخ) حاصل الفرق بين المعرفة والنكرة أن في لفظ المعرفة اشارة الى أن مفهومها معلوم بوجه ما بخلاف النكرة فان معناها وان كان معلوما للسامع أيضا لكن ليس في لفظها اشارة الى تلك المعلومية و بهذا يظهر سر كون الضمائر الراجعة الى النكرة معرفة مع كون المرجوع اليه نكرة و كذا سر كون المعرف بلام العهد معرفة مع كون المعهود نكرة كما في قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (قوله ولا بما عند السامع دون المتكلم) أي لا اعتبار في المعرفة بكون المستعمل فيه معينا عند السامع في نفس الامر حتى يكون اللفظ بمجرد ذلك بدون دلالته على ذلك التعيين معرفة ولا في النكرة بكون المستعمل فيه غير معين أي غير معلوم عند السامع في نفس الامر لانه معلوم عنده في نفس الامر كل من المعرفة والنكرة اذ الكلام فيما كان عالما بالوضع والا لم يفد المخاطب معه قيل ولقائل أن يقول مراد المصنف بكون الموضوع له في المعرفة معينا للسامع عند الاطلاق كونه معينا له بحسب دلالة اللفظ بحيث

وللسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح رحمه الله تعالى وأراد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين عند الوضع انهما لا يفترقان بالتعين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع لانهما مستويان فيه بالنظر اليه و بقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للمتكلم أنه يمكن أن يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت الى ذلك التعيين بل بالنظر الى السامع لانه المعتبر عند الواضع فكان المصنف قال المعرفة ما وضع معتبرا للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشئ غير معتبر للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم أن تعريف المصنف لهما أحسن مما نقل الشارح أما أولا فلان الموضوع له فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح وأما ثانيا فلانك قد عرفت أن مدار الفرق بين المعرفة والنكرة ملاحظة حال السامع واعتبار التعين والامتياز عنده وعبارة المصنف تفيده دون ما نقل ثم ان قول الشارح فالمعتبر في التعيين وعدمه أن ذلك بحسب دلالة اللفظ الى آخره منظور فيه أما هذا القول فلانه وان كان مسلما في نفسه لكنه لا يخالف ما ذكر المصنف كما تحققه وأما قوله بحالة الاطلاق فلما عرفت أن مراده بالاطلاق الاستعمال والشارح معترف بكونه معتبرا لانه مأخوذ فيما استحسنه من التعريفين وأما قوله دون الوضع فلما عرفت أن المراد له لا سواه عند الواضع وهو مطابق للواضع وأما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت أنه مدار الفرق فكيف لا يكون معتبرا وأما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل معينا للسامع أيضا فلانك قد عرفت أن هذا الامكان لا يكفي في كونه معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعين وملاحظته الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (يريد أن تمايز الاقسام المذكورة) أقول اعلم أن أكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف

على الطلقتين اللتين كلاهما او احداهما افتداء فان قيل هذا يقتضي ان لا يشرع الخلع الا بعد اثنتين قلت لم تخصص الافتداء بالثالثة والافتداء غير مرتب بالفاء عليهما (قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين الخ) على بناء الفاعل من الاعقاب كما في قوله تعالى اعقبه نفاقا في قلوبهم أي اورثه و يقال اكل اكلة اعقبته سقما أي الطلاق الذي يورث صحة الرجعة وجواز العود الى الزواج موصوفا بالتكرار مستوفيا نصابه فقوله مرتين قيد الطلاق وحال منه على ما يدل عليه قوله فان طلقها أي بعد المرتين لا قيد للذكر

واحد الافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا لاسيما الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان فى لفظ واحد وما ذكر من أن النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجىء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام فى نفس التقسيم

يفهم السامع عند استعماله شيئا بعينه من حيث هو كذلك فالتقييد بالسامع لافادة أن الغرض الاصلى من وضع المعرفة انما هو افادة السامع مبهما ما هو معين عنده ولذا قال الادباء المعرفة ما يعرفه مخاطبك وعلى هذا لا يبعد ان يقال تعريف المصنف أحسن من تعريف الشارح أما أولا فلانه مبنى على مذهب مرجوح بخلاف تعريف المصنف وأما ثانيا فلان الموضوع له مذكور فى تعريف المصنف دون الشارح وأما ثالثا فلان مدار الفرق دلالة اللفظ على معهودية مفهومه عند السامع فى المعرفة دون النكرة والسامع مذكور فى تعريف المصنف دونه وأما رابعا فلان التعين الذى أشار اليه و يدل عليه باللفظ فى المعرفة دون النكرة ما هو حالة الاطلاق كما يفهم من قوله ليستعمل فى شئ بعينه وفى تعريف المصنف دلالة على ذلك دون تعريف الشارح فقول الشارح ولا عبرة بحالة الاطلاق محل بحث لكن لا يخفى عليك أن دلالة تعريف الشارح على أن المعتبر فى التعين وعدمه أن يكون بحسب الوضع أظهر من دلالة تعريف المصنف على أن قوله وانما قلت للسامع مما لا يكاد يصح كما ذكره الشارح (قوله لا يجتمعان فى لفظ واحد) أراد اللفظ الواحد فى الحقيقة والاعتبار اذ لو اختلف بالاعتبارات لجاز أن يكون خاصا وعاما كالفلك والهلال وأيضا المعتبر اجتماع الحيثيتين ولا اجتماعهما فى لفظ واحد مستعمل وان فى التركيب وقد نبه المصنف على هذا حيث أورد فى التمثيل حرف العيون ولم يكتف بذكر العيون وفى مثله لا يجوز اجتماع حيثيتى العموم والخصوص فلا يرد أيضا اجتماع ما ادعى امتناع اجتماعه فيما اذا كان لفظ موضوعا لكثير غير محصور ولواحد أو لكثير محصور بوضعين (قوله فسيجىء جوابه) وهو قوله بعد عدة أوراق فى بيان أن موجب العام قطعى المراد بالخاص ههنا هو الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما يعنى ليس المراد بالخاص المعنى المصطلح (قوله والكلام بعد موضع نظر) قال فى الحاشية للقطع بأن الواقع موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرناه مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا لكلامه ولا دلالة للفظ عليه ولان الوضع للواحد النوعى لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل يندرج فيه ولانه اذا كان

دون الاجماع والائتلاف ولذا قال الشارح رحمه الله تعالى فيما سبق وان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف فى هذه الاقسام ثم قال فى جوابه على أنه لو جمع الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمصنف لما أهمل اعتبارها ههنا بيانا لدفع توهم التنافى بين هذه الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تغاير الاقسام المذكورة لا بحسب الذات يعنى أنه لو كان كذلك لانتفى التنافى وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب الحيثيات والاعتبارات فلا يمكن الاجتماع بينهما قال (والكلام بعد موضع نظر) أقول نقل عنه أنه للقطع بأن الواقع موقع الجنس للمشترك هو الموضوع للكثير بأن يكون كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا أعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد أجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اخترعناه تصحيحا لكلامه ولا دلالة للفظ عليه

وليس المراد الرجعة بالفعل فان الطلاق لا يعقبه ولا التى تكون بعد الطلاق الرجعى من غير نكاح ولا رد المرأة على الخصوص بل مطلق العود كما فى قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله لما ان المراد من الطلاق هو الثم عى الاعم منه ومن البائن وفى الاحاديث ما يدل على ذلك ومن ثمة فسر فى الكشاف قوله تعالى فامساك بمعروف بقوله بحسن عشرتهن والقيام بمواجبهن (قوله فان ذلك زيادة على الكتاب) الاولى ان يقال ترك العمل بموجب الفاء الذى هو لفظ خاص على ما فى عبارة فخر الاسلام وغيره الا أنه اكتفى بأول مراتب الفساد اللازم منه فان ترك العمل بموجب الخاص أشد استحالة وأكثر فسادا (قوله فساد التركيب) فان قيل كيف يحكم بفساد ذلك وهو مدلول كلامه فان طلقها أى بعد المرتين وقول عامة المفسرين قلنا ما دل عليه سياق النظم وذهب اليه المصنف والمفسرون انما هو اتصال الفاء بالمرتين بعد صرف الاقتداء الى الطلقتين اللتين هما مقتضى المرتين

أو ردستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق أن

الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة كما ذكره في المؤول ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير الغير المحصور عند من لا يقول بعمومه الابتكاف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا أو محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف الاصطلاح ولانه جعل المطلق من أقسام الخاص حيث وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد والنكرة لبعض من المسمى غير معين ولا شك أن مثل رقبة مطلق ونكرة مع أن المراد منهما واحد تم كلامه وفيه بحث من وجوه الاول أنه اذا كان معنى الموضوع للكثير أن يكون كل من الكثير نفس الموضوع له كان ذلك نفس حد المشترك لا واقعا موقع جنسه الا اذا قيل بعض الالفاظ موضوعة بوضع واحد لكل واحد من افراد معنى كلى كالمضمرات وأسماء الاشارة وهو غير قائل به ولو سلم فكون الموضوع للكثير بذلك المعنى واقعا موقع الجنس القريب يوجب أن يكون ما هو أعم منه واقعا موقع جنسه البعيد فلا معنى للقطع بعدمه بقوله لا أعم من ذلك اذ التعريفات الخارجة لكل قسم من تقسيم جنس عال الى أنواع يكون الجنس فيها هو العالى الثاني أن المصنف اختار أن العام المخصوص منه البعض حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول فلا وجه لقوله ولانه اذا كان الجمع واسطة الخ ويمكن أن يقال مراد الشارح كما أن اعتبار رأى المجتهد في قسم المؤول يخرج عن التقسيم بحسب الوضع على زعم المصنف حيث أسقط المؤول عن درجة الاعتبار لذلك كذلك اعتبار قرينة عدم العموم في الواسطة الثالث أنه لم يجعل الصفة مقابلة لاسم الجنس بخصوصه بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أم صفة الرابع انك قد عرفت أن مراد المصنف في المسمى في تعريف المطلق هو الفرد وأن تغاير هذه الاقسام بالحيثيات والاعتبارات فلا يرد قوله ولانه جعل المطلق الخ فليتأمل (قوله الثالث في قصر العام) فيه بحث وهو أن المذكور في هذا الفصل أن العام المقصور على البعض حقيقة أو مجاز أم لا على التفصيل الذي يذكره هنالك وهذا حكم للعام كما أن المذكور في الفصل الثاني وهو أن العام حجة قطعية عندنا وظنية عند الشافعي وموقوف على البيان عند البعض حكم له أيضا لا فرق بينهما الا بأن هذا الحكم للعام الغير المقصور على البعض وذلك للمقصور عليه وهذا هو الباعث على جعلهما فصلين لا كون الاول حكما للعام والثاني غير حكم له اللهم الا أن يبنى كلامه على ما سيصرح به في أوائل مباحث ألفاظ العموم من أن

أصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل الوضع للكثير بهذا المعنى بل مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام والخاص بناء على قرينة عدم الاستغراق لم يكن من أقسام النظم صيغة ولغة لما ذكره في المؤول أقول فيه نظر لما عرفت أن المصنف رحمه الله تعالى اختار أن العام المخرج بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا كالمؤول على زعم المصنف رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر سيما جمع القلة موضوعا للكثير غير محصور عند من يقول بعمومه الابتكاف وهو أن يراد أنه لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد أجزاء الكثير وحينئذ فالمفرد أيضا كذلك بمعنى أنه لا دلالة فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من ألفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع بأنه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن عاما ولان جعل الصفة مقابلة لاسم الجنس خلاف

والتفريق والمراجعة فيهما على ما مر بيانه لان اتصاله بهما هو اتصاله بالافتداء فكأنه قيل فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلاهما أو احداهما افتداء والحكم بالفساد الغاء وعلى تقدير كون جملة الافتداء معترضة واردة في بيان الخلع على الاستقلال غير منصرفة الى الطلقتين المذكورتين (قوله اعلم أن الشافعي وصل قوله تعالى الخ) الشافعية خصوا الطلاق بالتطليقة الرجعية وحملوا المرتين على العدد والتثنية وفسروا الآية بقولهم الطلاق أى التطليق الرجعي مرتان اثنتان فامساك بمعروف بالمراجعة وحسن المعاشرة أو تسريح باحسان بالطلقة الثالثة أو بترك المراجعة حتى تبين بالعدة لما روى أن أبا رزين العقيلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أين الثالثة فقال أو تسريح باحسان وهو مبني على أن العام ظني عندهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ابتداء وجعلوا قوله فان طلقها متعلقا بقوله الطلاق مرتان تفسيرا لقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع مجانا تارة وبعوض أخرى ومن جملة ما احتج بأن تعقيب قوله فان طلقها للخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضي أن يكون طلقة رابعة لو كان طلاقا قلنا مفاد الآية بعد غاية

الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور ونصها واحدا وأشرنا الى أن مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا أن المصنف جعله قسما نظرا الى اشتمال معناه على أجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة أو وذكر فخر الاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه أورد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل

التخصيص يدفع العموم والحكم الثابت للعام بعد القصر لا يكون حكما للعام حقيقة وان كان القصر له (قوله وأشرنا الى أن مثل لفظ المائة) أي بقوله ضرورة أن لفظ المائة انما يصلح لجزئيات المائة (قوله كالرجل والفرس) اللام من الحكاية لا من المحكي والمراد الرجل والفرس المنكران لانهما المعدودان من أقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره (قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد) انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى تحصل بالافعال والحروف أيضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد كذا في التحقيق (قوله ولا يخفى ما في هذا من التكلف) لان التعريف يكون للماهيات الشاملة لجميع افرادها وكون بعض افرادها أولى بها لا يوجب افراده بتعريف مستقل على ان حمل قوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على خصوص العين مع أنه أعم منه تكلف صريح (قوله ما يقابل العين) المراد بالعين الموجود الخارجي وبالمعنى النوع والجنس وغيرهما من

الاصطلاح أقول فيه أيضا نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس وهو موافق لما قال صاحب الكشاف اسم هو أم صفة ولان جعل المطلق من أقسام الخاص وضع للواحد النوعي وقد جعله قسيما للنكرة حيث جعله للمسمى بلا قيد لبعض المسمى غير المعين ولا شك أن مثل رقبة مطلق ونكرة مع أن المراد منها واحد أقول فيه أيضا نظر لان الشارح معترف بأن الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى ولذا أورد تعريفي المعرفة والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها فليتأمل قال (كالرجل والفرس) أقول اللام فيهما للعهد الخارجي والمعهود هو المنكر منهما للقطع بأنه الموضوع لواحد بالنوع والمعدود من أقسام الخاص دون المعرف باللام لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره قال (وذكر فخر الاسلام أن الخاص كل لفظ وضع لمعنى الخ) أقول لما جعل فخر الاسلام بين مدخولي كل ورد عليه أن الثاني مستغنى عنه فاعتذر بعضهم بأن المراد بالمعنى مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بأنه تكلف لان تلك النكتة انما تعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بأن المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص العين الاعتباري وهو غيره تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بأن ليس المراد بعدم جريانه فيها أن يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعموم وأشباههما وذهب الى أن المراد به أن المعنى الواحد لا يعم متعددا وأراد به ما ذكر بعض المحققين أن الاطلاق اللغوي أمر مسول

من غير تعرض لكونه غير طلاق أو طلاقا هو ثالثة أولا فانه سماه أو اد

التنزل أن الافتداء فرقة ليس فيه شرعية الثالثة بقوله أو تسريح باحسان ثم أراد حكمه بقوله فان طلقها أي التطليقة الثالثة المعلوم شرعيتها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره وكذلك بين حكما آخر وهو جواز دفعها البدل تخلصا من قيد النكاح وأخذه منها وقبول النكاح الفسخ واحتمال أن يكون الخلع فسخا لا يوجب أن يكون الواقع في نفس الامر أحد المحتملين بعينه بل يتعين أخذه من خارج البتة (قوله وقال المختلعة) وهذه المسئلة متفرعة على كون الخلع فسخا (قوله الباء لفظ خاص) لم يقل الابتغاء لفظ خاص كما قال غيره لان الذى يبطل موجبه في المفوضة ان لم يجب المهر بنفس العقد الصحيح كما هو قول الشافعي ليس هو الابتغاء بل اقترانه واتصافه بالمال أي يبطل موجب الابتغاء من حيث كونه متعلقا بالمال والمراد الطلب بالعقد الصحيح لا بالاجارة والمتعة بقرينة قوله تعالى محصنين غير مسافحين ولا بالعقد الفاسد شرعا لكونه غير عقد في نظر الشارع (قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة) قال بعض المحققين بكسر الواو وقع به السماع على معنى انها مفوضة نفسها

تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض أيضا بأنه اذا كان تعريفا للقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه أن المراد أن

الاعتباريات لان المراد بالعين ما يقوم بذاته و بالمعنى ما يقوم بغيره والا لم يصح قوله وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات لكن لا يلائمه الرد بمثل العلوم والحركات اللهم الا أن يراد بلفظ العلوم والحركات استغراق الانواع (قوله بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعددا) قيل يعني أن الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني اذ ليس في الوجود من الرجل الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما وأما الوجود الذهني فيتحقق فيه العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا بأس به لكن الاصوليون ينكرون الوجود الذهني وتمام تحقيقه في أصول ابن الحاجب وقد يقال الظاهر أن المراد بعدم جريان العموم في المعاني ان العموم من صفات الالفاظ فلا توصف به المعاني كما سيصرح به الشارح في قوله لا أكل ولا شك أن هذا أنسب لكونه مرادا من نفي جريان العموم في المعاني الا أن حمل كلام فخر الاسلام عليه وهم أيضا لجريانه في الخصوص بعينه (قوله ضرورة أن المحدود ليس مجموع القسمين) فيجب أن يصدق الحد على كل منهما وان أتى فيه بكلمة الواو لم يصدق على شيء منهما ضرورة أن شيأ منهما ليس مجموع الامرين بل ليس الا أحدهما (قوله بدليل أنه ذكر كلمة كل) لانها وضعت لاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة فلا يليق ايرادها في الحدود وأنت خبير بأن هذا مبني على التحقيق المنطقي ومشايخ الفقهاء قلما يلتفتون الى أقوالهم فلا يدل ايراد كلمة كل على انهم لم يريدوا التعريف بل بيان التسمية على وجه يؤخذ منه التعريف قال الشريف في شرح المفتاح ايراد كلمة كل شائع في عبارات الادباء ولا شك أنهم يفهمون منه المعنى المشترك الصادق على كل فيحصل حينئذ المقصود مع تقريب الى الفهم واشارة الى الضبط ثم ان في ذكر كلمة كل ههنا بعد جواز ذكرها في الجملة فائدة وهي أن كلمة لفظة كل صارت عامة لا تصافها بما هو عام

انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الا[عيان] انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها يعني أن المراد الواحد الذي يطلق على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني قال الامام الغزالي الر[جل له] وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في اللسان أما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما وأما وجوده في اللسان فيتحقق فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته الى زيد وعمرو في الدلالة واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة وأما الوجود الذهني فيتحقق فيه أيضا العموم ان قيل به لان معنى الرجل يسمى كليا باعتبار أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا رأى عمرا لم يأخذ منه صورة أخرى بل عين ما أخذه من قبل ونسبته الى زيد كنسبته الى عمرو فان سمي بهذا المعنى عاما فلا بأس به قال (وهذا تعريف لقسمي الخاص) أقول هذا اشارة الى تعريف فخر الاسلام للخاص بدليل قوله الا[ت]ي انه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب أن يورد كلمة أو دون الواو ضرورة أن المحدود ليس مجموع القسمين الخ أما الحقيقي فيستفاد من قوله كل لفظ وضع الخ فانه يتناول النوع

توليها او الزوج و يجوز فتحها أي التي فوضها وليها الزوج وهي التي زوجت من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها وانما الخلاف ههنا في المفوضة التي زوجها وليها كذلك هل يجب عليه مهر المثل أم لا وأما التي زوجت نفسها فنكاحها فاسد عند الشافعي وأصحابه فلا مهر لها عندهم لذلك لا لانها مفوضة فقوله التي نكحت ينبغي أن يكون على بناء المجهول (قوله وأكثرهم) أي أكثر أصحاب الشافعي كما في قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس وقوله جل ذكره اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد الى قوله حتى توارت بالحجاب (قوله خص فرض المهر) قيل هذا انما يتحقق منه بجعل لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في أن مقدر المهر هو الشارع فان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه وعدول عما ذكره الاصوليون من أن الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعمال الشارع فيه قال الله تعالى سورة أنزلناها وفرضناها أي قدرناها وقال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة وقال وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وقال نصيبا مفروضا وقال فريضة من الله ومنه فرض النفقة أي تقديرها

الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا وسيجيء أنه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا أن لا يكون له احتمال أصلا (ففي قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران و بعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة و بعض) اعلم أن القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه الله فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة أطهار و بعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران و بعض

من القسمين لا لاحد القسمين على أن الواو قد يستعمل بمعنى أو وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت اسناد أمر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد وان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد أن له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا أو يقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث أن القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله ففي قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتعريفات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الاول أن القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائزان أما النقصان فكما في اطلاق

وهو وضع فيما ينتظم جميع الافراد الذي يتصف بهذه الصفة والانتظام قد يكون على سبيل الاجتماع كما في كلمة الجميع وقد يكون على وجه الانفراد كما في كلمة كل فلو لم يذكرها لتوهم الانتظام الاجتماعي ولزم أن يكون الخاص عبارة عن جميع الالفاظ التي وضع كل واحد منها لمعنى واحد على الانفراد لا على كل لفظ منها (قوله وقيل المراد الخ) هذا الوجه يغاير الوجهين السابقين اذ ليس فيهما اعتبار الوضعين و الاشتراك اللفظي بخلافه (قوله فيوجب الحكم بثبوت العلم الخ) أي يوجبه اذا كان ممن تحقق صدقه ولا يرد منع الايجاب لجواز أن لا يكون حكمه مطابقا للواقع وقيل المراد انه يوجب على المتكلم حكمه بذلك والاول هو الوجه (قوله ولو فسر بالحكم الشرعي الخ) قيل هذا بعيد لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك على أن ظاهر قوله الكلام في خاص الكتاب ينافي ما سبق من أن الابحاث المعدودة في الباب الاول تعم الكتاب والسنة ولذلك قيل كان حقها أن يؤخر منها الا أن نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وقد يجاب بأن المراد أن الكلام مآلا فيه لا حالا والتنبيه في أثناء ما عقد الباب له حالا على ما هو المرام مآلا ليس ببعيد (قوله ففي ثلاثة قروء) فان قيل التاء في ثلاثة علامة التذكير في مثل هذا

والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل هذا اشارة الى القسم الثاني من تعريف فخر الاسلام وأيد بأنه لو كان اشارة الى تعريف فخر الاسلام لوجب أن يشير الى الخاص الاعتباري من العين أيضا يحتاج الى تأويل لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير ولا يخفى انه انما نشأ من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر قال (وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين) أقول هذا هو التوجيه الوجيه الموافق لما اختاره الفاضل الآمدي في الاحكام قال والحق في ذلك أن يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو أعم منه وحده أنه اللفظ الذي يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان فانه خاص و يقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة واحدة قال (ولو فسر بالحكم الشرعي الى قوله لم يبعد) أقول بعيد جدا لان الكلام ههنا في افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق وعقد هذا

والفرائض للسهام المقدرة والامور الفرضية أي المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمن معنى

الاشهر

الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الاول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة

العدد يقال ثلاثة رجال وثلاث نسوة والحيضة مؤنثة والطهر مذكر فدلت العلامة في الثلاثة على أن المراد بالقروء الاطهار قلنا ان الحيضة وان كانت مؤنثة فالقرء المضاف اليه الثلاثة مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم التذكير والتأنيث كالبر والحنطة والذهب والعين فلما أضيف الى المذكر روعي علامة التذكير كذا في الكشف (قوله كما في قوله تعالى الحج أشهر معلومات) لان المراد بأشهر الحج عندنا شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وعند مالك ذو الحجة كله من أشهر الحج وليس كون هذه الاشهر أشهر الحج عندنا باعتبار أن كل أفعاله جائزة فيها ألا يرى أن الوقوف وطواف الزيارة وغيرهما لا يجوز في شوال بل باعتبار أن بعض أفعاله يعتد به فيها دون غيرها كما أن الآفاقي اذا قدم مكة فيها وطاف طواف القدوم وسعى بعده ينوب هذا السعي عن السعي الواجب في الحج ولو فعل ذلك في رمضان لا ينوب عنه وثمرة الخلاف بيننا وبين مالك تظهر فيما اذا لم يصم المتمتع ثلاثة أيام في الحج حتى مضى يوم النحر يجوز له أن يصوم ثلاثة أيام الى آخر ذي الحجة عنده خلافا لنا واعلم أن حديث جواز النقصان مستندا الى الآية المذكورة لا يرد على ماذكر من الكلام بعد تحقيقه لان مبنى ما يذكر من التعريفات أن موجب الخاص بلا قرينة صارفة عن ظاهره قطعي لا يجوز ابطاله ويتفرع على هذا أن القرء يجب أن يحمل في الآية على الحيض والا يلزم بطلان موجب الخاص أعني لفظ ثلاثة اما بالنقصان أو بالزيادة بلا قرينة ودليل صارف فلا يرد جواز البطلان بالنقصان في أشهر لانه بدليل صارف وهو بيانه عليه السلام اياها بشهرين مخصوصين وعشر واعلم أيضا أن بعض الاصوليين بنى هذا البحث على أن أسماء العدد لا يجوز أن يراد بها غير ماهي موضوعة لها أصلا لا بقرينة ولا بغيرها فلا يجوز أن يراد بالثلاثة غير العدد المعهود وحينئذ يكون اندفاع الايراد بقوله تعالى الحج أشهر معلومات بينا (قوله وأما الزيادة فيلزمكم الخ) كان الظاهر أن يقول وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكأنه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاثة حيض وبعض (قوله بل هو عام) اعترض عليه صاحب التوضيح بأن الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام قطعي فيما انتظمه فان انصرف السؤال عنه بوجه أتاه بوجه آخر وقد يجاب بأن الكلام ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلاثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من يشترطه والفريقان متفقان على كونه حقيقة في الجملة التي أخرج عنها بعض منها وفيه بحث لان بطلان الموجب بالنقصان من فروع بطلان القطعية ولذا قال النحرير في شرح قوله تعالى ثلاثة قروء بيان التعريفات على أن موجب الخاص

الباب لذلك والعجب أن هذا مع غاية وضوحه وقرب العهد بكلام المصنف كيف خفي على النحرير وأما عبارة القوم في هذا المقام أن الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي ففي غاية الحسن والرصانة لانهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين افادة الحكم الشرعي كما فرق المصنف فتأتى لهم ذلك القول دونه قال (وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض) أقول مقتضى قوله السابق أن يقول ههنا وأما الزيادة فكما في المثال الفلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكأنه قال وأما الزيادة فكما اذا طلقها في الحيض فان تلك الحيضة لا تعتبر عندكم فالواجب ثلاث حيض وبعض قال (أجيب عن الاول بأن الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة) أقول اما ان الكلام في الخاص فلان

الايجاب وعطف ماملكت أيمانهم على الازواج مع أن الثابت في حقهن ليس عقد في الشرع بتقدير وما فرضنا عليهم في ماملكت أيمانهم أي أوجبنا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لتعدد لفظ الفرض وذلك لمخالفته ما هو المشهور الذي صرح به الائمة من أن الفرض حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا فمعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت أيمانهم ورده السيد الشريف بان اثبات الحجة على الشافعي يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض ههنا التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخيرة والاصوليون للاولى فلا عدول عنه وتحقيقه أنه لما ثبت اختصاص تقدير المهر به جل ذكره وأكثره ليس بمقدر شرعا بالاتفاق قائمة عليه واعتراف من الخصم فتعين أن المراد أدناه ولكنه مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد والمهر مراد من الآية بالسياق لانه بعد قوله خالصة لك يعني نفي المهر خالصة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فخالف حكمهم حكمك والمهر حق الشرع بالآية وسببه اظهار الخطر للبضع ومطلق المال لا يستلزم الخطر كقبضة من طعام وكسرة من خبز وقد عهد في الشرع تقدير ما استبيح به

وعن الثانى بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة أن الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز فى العدة كما فى عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعى ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان ما يتعلق به من الاحكام و يعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار و بعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة و يلزم مضى البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة

قطعى ثم الظاهر أن الاتفاق عند من يجعل أقل الجمع ثلاثة فى الثلاثة فما فوقها فليتأمل (قوله لا تقبل التجزئة الخ) فيه بحث لان الحيضة التى وقع الطلاق فيها يلزم أن تكون متجزئة ولذا كملت بالرابعة (قوله حتى يتأتى له مثل ذلك) فيه بحث وهو أن هذا الجواب وان لم يتأت للشافعى الا أنه لا يستقيم فى قول المصنف وان لم يحتسب يجب ثلاثة و بعض لجواز أن يقال وجب تكميل الطهر الاول بالرابع فوجب بتمامه ضرورة عدم التجزى و بالجملة كلامه ههنا يدل على جواز الحل على الطهر اذا كان الواجب ثلاثة اطهار غير الطهر الذى وقع فيه الطلاق والمفهوم مما سبق عدم جواز الحل عليه سواء اكتفى بطهر بعد الطهر الذى وقع فيه الطلاق أو لم يكتف (قوله منع لطيف الخ) قيل فى تقرير هذا المنع مسامحة لانه اذا أجرى على ظاهره لكان منع كون الواجب ثلاثة اطهار و بعض مكابرة لان ذلك واجب قطعا وكذا منع وجوبهما بالشرع غاية الامر ان وجوب ذلك البعض بالضرورة والاقتضاء والمقتضى أيضا ثابت بالشرع كالثابت بالعبارة والاشارة فالمراد انا لا نسلم كون الواجب بنفس نص الشارع ثلاثة أطهار و بعضا حتى يلزم منه بطلان موجب الخاص بل هذا البعض واجب بالضرورة والاقتضاء ولا نسلم أيضا أنه يلزم من

قوله فى قوله تعالى ثلاثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم قطعا وأما ثلاثة اشهر اعام أو واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الاستغراق عام وعند من يشترطه واسطة واعترض عليه بأن الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك العام قطعى فيما انتظمه وشمله فان انصرف عنه السؤال من وجه أتاه من وجه آخر وعلى تقدير أن يكون العام ظنيا أو الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر خاص لانه قيد بمعلومات والمعلومات هى الشهران وعشر من الثالث فأشهر معلومات فى قوة شوال وذى القعدة وعشر ذى الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا هذا أقول أما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعى فى معناه كذلك العام فهو أن الكلام ههنا ليس فى بطلان القطعية بل فى بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله وهو موجود فى العدد اذ لا يصح اطلاق الثلاثة على الاثنين و بعض بخلاف جمع المنكر لانه عام عند من لا يشترط الاستغراق و واسطة عند من يشترطه والفريقان متفقان على كونه حقيقة فى جملة تخرج عنها بعض منها وأما عن قوله على تقدير أن يكون العام ظنيا الخ فهو أن قوله أشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام فى الخاص قال (وعن الثانى بأنه وجب تكميل الحيضة الاولى الخ) أقول يعنى لا نسلم أنه لا نعتبر ثلاث الحيضة و يجب ثلاث حيض و بعض بل نعتبر ثلاث الحيضة لكن يجب تكميلها ببعض الرابعة الا أن الحيضة الواحدة لما لم تقبل التجزئة وجبت بتمامها فلا يجب الا ثلاث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر فى صورة الالزام الزاما علينا ولا يتأتى للشافعى أن يقول مثل ما نقول لان الواجب عنده ليس ثلاثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان معه وانما الواجب عليه أن يتخلص عما ذكر فى نقصان العدد فظهر أن قوله وليس الواجب

فيه فان الخصم لا يقول به وعن جابر رضى الله عنه مرفوعا الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا مهر أقل من عشرة أخرجه الدارقطنى والبيهقى فيحمل كل ما أواد ظاهره كونه أقل من عشرة على أنه المعجل لما أن العادة عندهم كانت تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب بعض العلماء الى أنه لا يدخل بها حتى يقدم لها شيأ ونقل عن ابن عباس وابن عمر والزهرى وقتادة رضى الله عنهم تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا رضى الله عنه فيما رواه ابن عباس رضى الله عنهما أن عليا لما تزوج فاطمة أراد أن يدخل بها فمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيأ فقال يا رسول الله ليس لى شئ فقال اعطها درعك فاعطاها درعه ثم دخل بها لفظه لابى داود ورواه النسائى ومعلوم أن الصداق كان أربعمائة درهم وهى فضة لكن المختار الجواز قبله لما روت عائشة رضى الله عنها قالت أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أدخل امرأة على زوجها قبل أن يعطيها شيأ رواه أبو داود فيحمل المنع المذكور على الندب أى ندب تقديم شئ ادخالا للمسرة

(على أن بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم أنه اذا احتسب يكون الواجب طهرين و بعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول فى جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفى فى الثالث بعض طهره فينبغى انه اذا مضى من الثالث شئ يحل لها التزويج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعى رحمه الله وقد تفردت بهذا

لكنه لا يفيد الشافعى لانه لا يقول بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض و بعض فيما اذا طلقها فى الحيض (قوله على أن بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه انا لا نسلم أنه اذا اعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين و بعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم أن الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا من المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل بأقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف أنه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف بأسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك أن لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث

هذا بطلان موجب الخاص (قوله لكنه لا يفيد الشافعى لانه لا يقول الخ) قيل هذا المنع غير مفيد لمن قال بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق أيضا كما هو مذهب ابن شهاب رحمه الله لان لزوم مضى ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة ولهذا تجرى فيه أحكام العدة من ملازمة المسكن ووجوب النفقة وغيرهما ولو كان بالضرورة لتقدر بقدرها فحينئذ يصح أصل الاستدلال و يندفع المنع المذكور وقد يجاب بمنع لزوم مضى ذلك البعض باعتبار أنه مما وجب بالعدة والتمسك بجريان بعض الاحكام فيها لا يستقيم ألا يرى أن تكميل الحيضة الثانية فى عدة الامة لانها ثبت ضرورة أن الحيضة لا تقبل التجزئة وقد جرت تلك الاحكام فيها (قوله نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله) فيه بحث لان المراد بالمعارضة ههنا هو المعارضة بطريق القلب وهو أن يجعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وتقريرها أن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذى وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض و بعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر فى الاطهار وأنت خبير بأن هذا المنع كما يدفع المعارضة المذكورة يدفع دليل أبى حنيفة أيضا فأى فائدة له فى ذلك وأما ما قال من أنه لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله فى دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذى وقع فيه الطلاق لكن لا بطريق أن الذى وقع فيه غير معتبر بل بما مر من أنه وجب

الخ ليس له دخل فى الجواب وانما ذكرنا الواقع وتوضيحا للجواب فتدبر قال (نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى فى دفع ما يورد من المعارضة) أقول أراد بالمعارضة المعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقض الحكم بعينه بأن يقال ان القرء ان حمل على الحيض بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذى وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر ودفعه أن يقال لا نسلم أن الحيض الذى وقع فيه الطلاق ان لم يعتبر كان الواجب ثلاثة حيض و بعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلاثة الكاملة كما ذكر فى الاطهار وأنت خبير بأنه لا يفيد أبا حنيفة رحمه الله تعالى أيضا فى دفع تلك المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلاثة حيض كوامل غير الذى وقع الطلاق فيه لكن لا بطريق أن الذى وقع فيه غير معتبر بل بما مر أنه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها

عليها تأملها وقلبها واذا كان ذلك معهودا وجب حمل ما خالف ما رويناه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا يحمل قوله صلى الله عليه وسلم بالتماس خاتم من حديد على التقديم تأملها عجز قال قم فعلمها عشرين آية وهى امرأتك رواه أبو داود وتحمل رواية الصحيح زوجتكها بما معك من القرآن فانه لا ينافيه و به تجتمع الروايات فان قيل لا تعارض ليحتاج الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن أرطاة وهما ضعيفان عند المحدثين قلنا له شاهد وهو ما عن على رضى الله عنه وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم ورواه باسناده الى جابر فى شرح الطحاوى وما عن

فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص أن الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وأن الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا أن كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا في أثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات

تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب تمامها ضرورة عدم التجزئة فما لا يعتد به لان تعيين الطريق في تصحيح المذهب لا يعتبر ولذا نرى اختلافات في تخريج مسئلة فقهية (قوله فانه كما لا يتصف أول النهار) فيه بحث لان الكلام في الامور المستمرة التي تطلق أسماؤها على أجزائها كالقيام والقعود وأمثالهما واليوم ليس من هذا القبيل لانه اسم لمجموع ما بين الطلوع والغروب فلا يطلق على أول النهار مع قطع النظر عن الوحدة لا يقال المراد من اليوم مطلق الوقت كما يجيء لانا نمنع حينئذ عدم اطلاق اليوم الواحد على أول النهار اللهم الا أن يقال ذلك الاطلاق باعتبار توهم الانقطاع والشارع لم يعتبر ذلك في أول الطهر الثالث (قوله بمجرد الانتهاء الى الحيض الخ) قيل عليه جواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل لانضمام وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض اليه فيحصل بجوز الاطلاق فيضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدة في أكثر الاحوال فيحصل الموجب وفيه نظر لان وقوع أمر في نصف النهار لا يجعل النصف الاخير منه يوما واحدا واعلم أن كلام الشارح ههنا يناقض ما ذكره القاضي وصاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى قال لبثت يوما أو بعض يوم حيث قالا ان الحمار مات ضحى وبعثه الله تعالى بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس لبثت يوما ثم التفت فرأى بقية منها فقال أو بعض يوم على الاضراب فان هذا الكلام منهما يدل على جواز اطلاق اليوم الواحد على بعض منه كما لا يخفى وبه يندفع النظر الذي ذكرته الآن فليتأمل (قوله الا أن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر) قيل الظاهر أن كونه من هذا القبيل ظاهر والخفاء ان كان في طريق ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتي وبعد ما ثبت بأي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه ولك أن تقول قد علم بطريق بيان الضرورة ان فعل الزوج في صورة الافتداء هو الذي عبر عنه بالطلاق في قوله الطلاق مرتان لانه الذي سبق فعدم جعل فعله في تلك الصورة طلاقا ترك العمل بلفظ الطلاق المذكور صريحا في قوله الطلاق مرتان فليتأمل (قوله المعقب للرجعة) على لفظ

ضرورة عدم التجزئة فان قيل لا مذهب للمانع قلنا هو مثبت فيما سبق أيضا فينبغي أن يفيد الشافعي أيضا فليتأمل قال (قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء الخ) أقول للسائل أن يقول بجواز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول ليس بمجرد الانتهاء الى الحيض بل بضم اليه وقوع الطلاق قبيل ذلك البعض فيحصل مجوز الاطلاق ويضم اليه التحرز عن لزوم تطويل العدد فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في آخر الطهر بحيث فاجاء الحيض لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في سائر الاحوال مع كثرتها وقلة تلك المادة قال (الا أن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر) أقول الظاهر أن كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان في طريق

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له
الخلع كما هو مذهب الشافعي رحمه الله يبطل موجب الخاص تحقيقه أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعي رحمه الله ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره فهي اتصال الفاء بأول الكلام واتصاله عن الاقرب

على لا تقطع اليد في أقل من عشرة ولا يكون المهر أقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني والبيهقي وقال محمد رحمه الله بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم وهذا من المقدرات فلا يدرك الا سماعا وما ورد مما ينافي التقدير بذلك ضعيف سوى حديث التمس ولو خاتما من حديد ولكنه محمول على المعجل لئلا يعارض كتاب الله القطعي الدلالة (قوله مسائل أخر الخ) وهي زيادة التغريب على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا بحديث البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة النية والترتيب والولاء في الوضوء على قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم باحاديث وردت في ذلك كما هو

تحقيقه

يتربصن الى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب أن قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره أى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين فانه صريح فى انه أراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام أن لا يقيما أى الزوجان حدود الله أى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أى فلا اثم على الرجل فيما أخذ ولا

اسم الفاعل من الاعقاب يقال أكل أكلة أعقبته سقما أى أورثته وأما قول المصنف فقد عقب الطلاق الافتداء فهو برفع الطلاق ونصب الافتداء أى جاء الطلاق عقيب الافتداء (قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف) اللام فى الطلاق للعهد أى الطلاق الذى يمكن أن يعقبه الرجعة ولا يجوز كونها للجنس وهو ظاهر (قوله بمعروف) أى بما عرف شرعا من الحقوق التى هى الانفاق عليها وكسوتها وحسن معاشرتها ولا يراجعها بقصد تطويل العدة عليها (قوله وليس بمستقيم لان قوله الخ) قيل فيه بحث لان المطلوب فى هذا التحقيق شيآن كون الخلع طلاقا لا فسخا ووقوع الطلاق بعد الخلع وشئ منهما لا يتوقف اثباته على تعدد الطلاق ولا على كون قوله تعالى فان طلقها بيانا للثالثة وما ذكره المصنف فى استدلال الشافعى من قوله ولا يصير الا ربعا مع الخلع ثلاثة فهو انما يقتضى كون المراد من لفظ المرتين فى الآية تعدد الطلاق وقد حمله ذلك القائل أيضا على هذا ولا يوجب أن يكون المراد منه فى عبارة المصنف ذلك وكونها على خلاف ظاهرها فالحكم بعدم استقامة هذا القول بناء على ما ذكره ليس كما ينبغى نعم هو مناف لظاهر قول المصنف فان طلقها أى بعد المرتين لكنه شئ آخر (قوله قيد للطلاق) قيل اما حال عنه أو صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة وفى الاول بحث لان الحال عن المفعول مقيد بمضمون عامله فلا يستقيم لان ذكر الله تعالى الطلاق ليس فى حال كونه مرتين فان تلك الحال حال وقوعه وذكره حال نزول الآية فالصواب هو الوصفية واليه يشير قول الشارح أى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين لكن يلزم من ظاهر تقرير الشارح حذف الموصول مع بعض صلته والبصريون لا يجوزونه فالاولى أن يقدر المتعلق اسم الفاعل المحلى باللام ويجعل بمعنى الثبوت لا الحدوث ليكون اللام حرف تعريف اتفاقا اذ لا ضرورة الى جعله بمعنى الحدوث حتى يلزم ما لا يجوزه البصريون لان العمل فى الظرف يكفيه رائحة الفعل فيعمل فيه اسم الفاعل بمعنى الثبوت (قوله أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام) فيه بحث لان عواقب

ثبوت لفظ الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سيأتى وبعد ما ثبت بأى طريق كان يكون الطلاق خاصا فى مدلوله بلا خفاء انه اللهم الا أن يقال اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من طريق المنطوق والخاص منه فليتأمل قال (وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الآية الخ) أقول يعنى أن قول المصنف رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين يقتضى أن يكون فى قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعدد الطلاق ولا شك أن ذكره تعالى تارة بقوله والمطلقات يتربصن بأنفسهن وأخرى بقوله الطلاق مرتان لا يدل على التعدد فالصواب أن قوله مرتين ليس قيدا لذكر لما ذكر بل للطلاق فاما حال عنه أو صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول أصح لفظا لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه أظهر معنى ولعل اختيار الشارح رحمه الله تعالى ذلك لهذا (قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته) يعنى لبيان أن المشروع أن يوقع مرة بعد أخرى فهو لبيان

مذهب الشافعي ومالك رحمهما الله وزيادة الايمان على الرقبة في كفارة اليمين على قوله تعالى فتحرير رقبة بالقياس على كفارة القتل وانما لم يوردها فى هذا الفصل موضوع لبيان حكم الخاص وتفاريع العمل بموجبه وهذه المسائل لا تناسبه (قوله وهما مسألتا الهدم والقطع مع الضمان) فان أبا حنيفة وأبا يوسف رحمهما الله ذهبا الى أن الزوج الثانى يهدم ما دون الثلاث وان كانت حرة كما يهدم الثلاث بالاتفاق وأورد عليه أن حتى فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية وأثرها فى انتهاء ما قبلها وهو الحرمة الثابتة بالطلقات الثلاث لا فى اثبات ما بعدها وانما يثبت الحل بالاباحة الاصلية وجعله مثبتا للحل الجديد أو غاية للحرمة الثابتة بما دون الثلاث يكون زيادة على النص وابطالا لمدلول الخاص وكذلك الحال بعينه فى حديث العسيلة المشهور من قوله عليه السلام لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق من عسيلتك وأما قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فخبر واحد غير مشهور لا يجوز بمثله الزيادة على النص القطعى وأجيب عنه بما لا نسلم

البد النفس فقط وعدم الهدم قول محمد وزفر والشافعى رحمهم الله وهو مذهب عمر وعلى

فساد التركيب) اعلم أن الشافعي رحمه الله يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر

الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا الى قوله تعالى فأولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل بأول الكلام ووجهه تمسكنا مذكور في المتن مشروحا

وابن مسعود رضي الله عنهم وقال أبو زيد الدبوسي في الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يعوز فقهها ويصعب الخروج عنها وصدقه ابن الهمام وقولهما مذهب ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وأما مسئلة القطع فمذهب أبي حنيفة رحمه الله أن السارق مهما قطع يده بطل عصمة المال المسروق فلا يجب ضمانه بهلاكه أو استهلاكه واعترض عليه بان القطع خاص في الابانة ولا دلالة فيه على ابطال العصمة فالقول بأنه يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبله ترك العمل بالخاص وأجيب بأن عدم العصمة يثبت بقوله تعالى جزاء فان مطلقه في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون الجناية واقعة على حقه تعالى

جعايا

على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ماسبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله أن لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع أنها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق أعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بأن فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه أنه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أي بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال وان طلقها أي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير أن يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين وأما على ماذهب اليه المصنف وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو أن الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا في الطلقتين شيأ ان لم

الامر وعيب تظن ولا تعلم فلا وجه لتقديره علم ولانه لا يقال علمت أن يقوم زيد لان أن الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم قال في اللب وشرحه النصب بان وجوبا ان لم يقع قبلها علم وما يؤدي اليه معناه كالتبين والتيقن والانكشاف فانه ان وقع قبلها ذلك تكون هي المخففة من الثقيلة لا الناصبة للفعل سواء كانت داخلة على المضارع أو على الماضي مثل علمت أن سيقوم أي انه سيقوم وذلك لانه لما شبهت أن المخففة من الثقيلة أن الناصبة لفظا ومعنى التزم قبل المخففة فعل التحقيق للايذان من أول الامر على انها هي المخففة لا الناصبة والتحقيق بأن المخففة التي فاندتها التحقيق أولى لان أن الناصبة تدل على أن ما بعدها غير معلوم لكونها للرجاء والطمع ودلالة نحو علمت على أنه معلوم فلا يجتمعان الى هنا كلامه ثم ان كلام الشارح صريح في أن الخطاب في ان خفتم للحكام فالانسب على هذا أن يكون الخطاب في صدر الآية أعني قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيأ لهم أيضا بناء على أنهم الآمرون بالاخذ والايتاء وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب في صدر الآية للازواج وفيما بعده للحكام وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة أعني قراءة الاخفاء بالغيبة (قوله هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق) اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج قبول ذلك الافتداء كما ذهب اليه أئمة التفسير وأجيب بأنه لما لم يكن بد من تقدير فعل الزوج لعدم امكان التخلص بدونه فتقدير ما هو من جنس السابق أولى (قوله بالزيادة على الكتاب) الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيده الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزء وشرط وعلة وترك العمل بالخاص أدوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح النظم بخلاف الزيادة (قوله والمعنى لا يحل لكم أن تأخذوا) أي بلا طيب خاطرهن

الكيفية دون الكمية وان كان بيان الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع بعد أخرى يكون اثنين لا محالة ولا بيان فيه قوله الآتي ثنتان لانه تفسير باللازم قال (ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق) أقول يعني أن ما فعله الزوج تخلص به المرأة بعد الافتداء سواء كان بلفظ الطلاق أو الخلع والخلع طلاق لا فسخ أما الاول فظاهر وأما الثاني فبدلالة سبب النزول فان الآية كما سيأتي نزلت في الخلع فدلت على تسميته طلاقا قال (وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل) أقول الزيادة على النص عبارة عن اثبات أمر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء أو شرط أو علة وترك العمل

تخافا أن لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم أن لا يقيما الآية الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها الترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج

فالاستثناء منقطع (قوله فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع) أي على تقدير أخذ الفداء كما هو الظاهر من السياق فلا يرد أن مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احداهما خلعا مع أنه ليس كذلك لكن فيه بحث من وجهين الاول أن خلعية احداهما أو كلتاهما تستلزم أن تجوز الرجعة بعد الخلع عملا بالفاء في قوله تعالى فامساك بمعروف لان المراد به الرجعة وتقرير القوم يبتني عليه ولا أقل من أن يتناول الرجعة اللهم الا أن يخص قوله تعالى فامساك بمعروف بصورة عدم أخذ الفداء كما أن قول المصنف المعقب للرجعة على تقدير عدم الاخذ الثاني أن خلعية كلتيهما انما تجوز بعد ثبوت ملك آخر بنكاح جديد فلم لا يجوز أن يكون تعقيب الطلقة الثالثة للطلقتين كذلك فلا يدل على شرعية الطلاق بعد الخلع كما هو المدعى لا يقال الطلقة الثالثة حينئذ بعد النكاح لا الطلقتين لانا نقول معنى الفاء ههنا عدم تخلل شئ من جنس الطلاق لا عدم تخلل شئ أصلا لجواز التراخي كما سنبين اللهم الا أن يقال مبنى كلام القوم أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وحكم صورة التراخي مستفاد من دليل آخر أو من دلالة هذا الدليل لا من عبارته (قوله وذلك لان الخلع) الظاهر من عبارته أن هذا جواب عن الاشكال الثاني وقوله والمذكور عقيب الفاء الخ جواب عن الاول ويمكن أن يعكس كما هو مقتضى

بالخاص أقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح اللفظ بخلاف الزيادة قال (فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو احداهما خلع) أقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين أو احداهما خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير أخذ المال فحق العبارة أن يقال فكأنه قال فان طلقها بعد الطلقتين يجوز أن يكون كلتاهما أو احداهما خلعا وافتداء قال (وبهذا يندفع اشكالان الخ) أقول أي بما قررنا من كلام يؤدي الى أن يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما أو أحداهما خلع يندفع اشكالان بيان الاول أن الفاء في قوله فان خفتم تقتضي وجوب كون الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فتقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني أن الخلع اذا كان طلاقا وهو مرتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا لطلاق رابع لان بعد الثلاث رابع بلا مرية ووجه انتفاء الاول أن قوله وما بعدها خلع وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقرير السابق أن الخلع مندرج تحت الطلقتين لا مغاير لهما فكيف التعقيب واليه أشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين ووجه اندفاع الثاني أن قوله وهو مرتب على الطلقتين ممنوع بل المرتب عليه أنه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء غايته أنه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه أشار بقوله والمذكور بعد الفاء الخ ثم أقول يندفع به اشكال آخر أيضا وهو أن الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان ولم يستقل بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما أشار اليه بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا أفادت مشروعية الطلاق بعد الطلاق الشامل للخلع فقد أفادت مشروعيته بعد الخلع بلا مرية لان الترتب

ومن ضرورته تحويل العصمة الى الله تعالى عند السرقة والتحقيق أن نفي وجوب الضمان مع القطع ليس من الزيادة على النص المطلق لان القطع لا يصدق على نفي الضمان واثباته فيكونان من مصداقاته بل نفي الضمان حكم مثبت بدليل آخر (قوله اذا قال لفلان على دراهم) أورد عليه بانه ليس مما نحن فيه فان الجمع المنكر ليس بعام على التحقيق وهو مذهب الجمهور وانه خلاف ما أشار اليه في دليل الاجمال من أن جمع الكثرة كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له والجواب أن في كل واحد من هذين المقامين خلافا ولسنا في صدد تحقيقه ولا يتوقف عليه صحة الاستدلال على الاجمال ولا فرق في تناول العام والجمع المنكر المتعدد وانما الفرق بينهما في الاستغراق وعدمه على الرأي المنصور وهما على قدم سواء في صحة التمثيل بهما والتوضيح (قوله في سورة النساء القصرى) يعني سورة الطلاق (قوله فجعل قوله تعالى وأولات الاحمال ناسخا) والعام المتأخر الورود يتعين ناسخا لما تقدمه من العام والخاص عندنا خلافا للشافعي رحمه الله فان العام اذا ورد بعد الخاص يبقى الخاص على مدلوله ويبنى العام عليه ويثبت حكمه فيما وراءه وأما اذا ورد بعد العام معارضا له كما فيما نحن فيه فيجوز ابقاء كل من العامين على عمومه وقصر

فيه وما المذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما أن لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرحوا به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور وهو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بأن الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قد يكون

الترتيب فليتأمل (قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح الخ) وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق وهو مذكور قبل الفاء كذا نقل عنه رحمه الله ولكن فيه بحث وهو أن قوله بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء يقتضي أن يكون نفي الجناح في الافتداء على تقدير الخوف وبناء على الطلقتين حتى لو لم يكن الطلقتان يكون نفي الجناح فيه على تقدير الخوف منتفيا فيلزم أن يكون فيه جناح وليس كذلك فتأمل (قوله وانه يلحقه الصريح) ومن ثمة قال صاحب الكشف الاولى أن يتمسك في ذلك بما رواه أبو سعيد الخدري وغيره أنه عليه السلام قال المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة (قوله انما هو على تقدير عدم الاخذ) قيل عليه اما أن يقيد قوله تعالى الطلاق مرتان بكونه رجعيا أولا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة وأجيب باختيار الثاني وان مراد المصنف الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة (قوله نزلت في الخلع لا الطلاق) قيل عليه سبب النزول ان اعتبر أفاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن

على الاعم يقتضي الترتيب على الاخص لا العكس قال (لكن يرد اشكالان الخ) أقول يعني يرد على التقرير الذي اندفع به الاشكالان اشكالان آخران أحدهما أنه أراد اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي أن لا يكون المراد بذلك القول هو الطلاق الرجعي بناء على ما صرحوا به أن الخلع طلاق بائن وقال في الاول ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على أن مرتين قيد للطلاق كما مر وثانيهما أنه يقتضي أن لا يصح التمسك بالآية في أن الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور في الآية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب أن يكون بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه وأجاب عن الاول عامة شراح أصول فخر الاسلام وارتضاه الشارح بأن كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم أخذ المال أقول فيه بحث لانه قوله تعالى الطلاق مرتان اما أن يقيد بكونه رجعيا أولا فعلى الاول لا يستقيم توزيعه الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المصنف ذكر الطلاق المعقب للرجعة ويمكن أن يقال نختار الشق الثاني ونقول معنى قول المصنف ذكر الطلاق الذي يمكن أن يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم أن المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ وأجابوا عن الثاني بأن الآية نزلت في الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس بن شماس رضي الله عنه وكان قد أعطى زوجته جميلة أخت عبد الله بن أبي حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها اذ روي انها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا أعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكن أكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه السلام أتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام أما الزيادة فلا فاختلعت منه بها وكان ذلك أول خلع وقع في الاسلام أقول فيه أيضا بحث لان سبب النزول ان اعتبر أفاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الآية لا الطلاق فيجوز أن يحمل على النسخ كما زعم الشافعي اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة الذي زعمتم أنه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن أن يقال دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة على تقدير لفظ لا الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول على حمل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهذا أولى من اهمال أحدهما فليتأمل قال (وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم الخ) أقول يعني يجاب عن

الآخر في بعض ما تناوله ولكن في خصوص هاتين الآيتين ثبت العمل عنده بعموم الآية الثانية وتخصيص عموم الاولى بما في قدر ما تناولتاه لوجوه بحث ذلك قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن والمحافظة على عمومه أولى من المحافظة على عموم قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا لان عموم أولات الاحمال بالذات وعموم أزواجا بالعرض والحكم معلل ههنا بخلافه ثمة ولانه صح أن سبيعة بنت الحرث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حللت فتزوجي ولانه متأخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء العام على الخاص والاول راجح للوفاق عليه (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة) وكذا عند حنفية ما وراء النهر كأبي منصور الماتريدي ومن تابعه قال صاحب الكشف والاوجه مع ذلك أنه لا يجوز التخصيص بخبر الواحد والقياس ابتداء عندهؤلاء لان الاحتمال القائم فيهما فوق الاحتمال القائم في عام الكتاب (قوله وعندنا) أي عند المحققين من الحنفية وجمهورهم وهم العراقيون كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأبي عبد الله الجرجاني

بصيغة

بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا فى أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة و وجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة

يحمل على النسخ كما زعم الشافعى اذ المانع عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة التى زعمتم أنه فى حكم الملفوظ بيانا وأجيب بان دلالة بيان الضرورة على تقدير لفظ الطلاق أقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر سبب النزول فى حمل الطلاق الذى جعل فى حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمالا للدليلين بقدر الامكان وهو أولى من اهمال أحدهما ولك أن تقول غاية ما فى الباب فى اعتبار سبب النزول جعل الطلاق أعم من الخلع لانه يقتضى اما تعميم الطلاق أو تقدير لفظ الخلع لكن بيان الضرورة وفساد التركيب اقتضيا التعميم لان البيان والسبب تعارضا فرجح البيان بالقوة فتدبر (قوله وفيه نظر اذ لم يقع الخ) حاصله أن الخصم لا يسلم أعمية الطلاق على مال من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه فى الامرين المذكورين (قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ) اعتراض على أصل الكلام يعنى أن ما ذكرتم من التقرير مبنى على كون الفاء فى قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وقد عرفت أن ترك العمل بالخاص أقوى فسادا من الزيادة على الكتاب ولذا أضرب على وجه الترقى بقوله بل ترك العمل بالفاء (قوله قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور) يعنى لا نسلم لزوم الزيادة على الكتاب وترك العمل بالفاء على تقدير كونها للترتيب وانما يلزم لو كانت الطلقة الثالثة مرتبة بالفاء على الافتداء فقط وليس كذلك بل على مطلق الطلاق الذى قد يكون على مال وقد لا يكون ولو سلم لزوم أحدهما فانما لزم بالاجماع والخبر المشهور وكل منهما قطعى يجوز النسخ به وفيه بحث لان الاجماع لا ينسخ به كما لا ينسخ وسيأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) وهو ما روى أن النبى عليه السلام قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تتهمه بالعنة قائلة ما وجدته الا كهدبة ثوبى هذا أتريدين أن تعودى الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقى

الثانى بأنا سلمنا أن المفهوم من الآية هو الطلاق على مال لكنه أعم من الخلع لما ذكر ولا شك أن الاعم يصدق على الاخص ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعى لا يسلم أعميته من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه فى الامرين المذكورين قال (فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ) أقول هذا سؤال عن أصل الكلام يعنى ما ذكرتم من التقرير مبنى على كون الفاء فى قوله تعالى فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضى وجوب تقدم الافتداء والخلع بالطلقة الثالثة وذا يقتضى عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بفاء فان طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك العمل بالخاص أقوى فى الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة قال (٣) (يعنى لا نسلم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة أو ترك العمل بالخاص) أقول وانما يلزم لو وجب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز ولا فساد فيه ولو سلم لزوم أحدهما فبالاجماع والحديث المشهور وكل منهما قطعى يجوز النسخ به أقول فى الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ كما سيأتى فى موضعه ان شاء الله تعالى (قوله كحديث العسيلة) فان ذلك

وأبى الحسين القدورى ومن لا يحصيهم الا الله وتابعهم الحذاق من علماء ماوراء النهر كابى زيد الدبوسى وشمس الائمة وفخر الاسلام وتتبع أصول أبى حنيفة رحمه الله يشهد به حتى ان الامام أبا بكر الرازى الجصاص رحمه الله بعد ما أقام دلائل المذهب وقرر شواهده قال فبان بما وصفنا أن العموم من مفهوم لسان العرب وان ذلك مذهب السلف من غير خلاف بينهم وما خالف فى هذا أحد من السلف ومن بعدهم الى أن نشأت فرقة من المرجئة ضاق عليها المذهب فى القول بالارجاء فلجأت الى دفع القول بالعموم رأسا لئلا يلزمها الخصوم بها القول بوعيد الفساق بظاهر الآى المقتضية لذلك هذا كله بعبارته وقد ذكر فى أول هذا الباب من كتابه فى أصول الفقه وحكى أبو الطيب بن شهاب عن أبى الحسن الكرخى رحمهما الله أنه قال انى أقف فى عموم الاخبار وأقول بالعموم فى الامر والنهى فقلت لابى الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف فى وعيد فساق أهل الملة فقال هكذا كان مذهبه قال وأبو الطيب هذا غير متهم عندى فيما يحكيه وقد جالس أبا سعيد البردعى وشيوخنا القدماء رحمهم الله ولم أسمع أبا الحسن الكرخى رحمه الله يفرق بين الخبر والامر والنهى بل كان يقول بالعموم والاطلاق انتهى وقال

لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم لانا نقول الفاء للترتيب فى الوجود والا فالترتيب فى الذكر حاصل فى جميع حروف العطف واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة وأما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلابد أن يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى أنه اذا ثبت أنه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة أو التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان تبتغوا) مفعول له أى بين لكم مايحل مما يحرم ارادة أن تبتغوا النساء بالمهور ويجوز أن يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بتراخى

من عسيلته ويذوق من عسيلتك (قوله لا يقال الترتيب فى الذكر الخ) أى فى الجواب عن قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ (قوله وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع الخ) اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا بائنا باقية فان قيل التسريح وان كان ثالثا وكان قوله تعالى فان طلقها الخ بيانا لحكمه يستفاد منه شرعية الطلاق عقيب الخلع لكون الخلع منصرفا الى الطلقتين ومندرجا فى احداهما قلنا دخول الافتداء فى الطلقتين على هذا التوجيه ليس بقطعى لاحتمال رجوعه الى التسريح وحينئذ لا يدل دلالة قطعية على شرعية الطلاق عقيب الخلع وبهذا التقرير يندفع مايقال لا نسلم أن لا دلالة فيها على شرعية الطلاق عقيب الخلع لجواز أن يكون المعنى والله أعلم ولا يحل لكم أن تأخذوا فى تلك التطليقات كلها أو بعضها شيئا الا أن يخافا أى الزوجان ترك حقوق الزوجية بينهما فلا اثم عليهما فيما افتدت به أى أعطت فداء فى التطليقات كلها أو بعضها فان آثر التسريح أى الطلقة الثالثة بعوض أو بغيره فلا تحل له الخ فيكون فى الآية حينئذ دلالة على شرعية الطلاق عقيب الخلع على تقدير أن يكون الخلع قبل التسريح بلا شبهة فليتأمل (قوله ارادة أن تبتغوا) نقل عن الشارح أنه قال الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها فى صحة حذف اللام اذ لا يشترط فى حذفها مع أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك أن تكرمنى وانما لم يحمله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء وفيه نظر لجواز أن يكون المعنى أحل لكم بطريق الابتغاء (قوله والمراد العقد الصحيح) بدليل ورود الآية الكريمة فى سياق الحل والحرمة (قول

الحديث كما سيأتى قد وردفى ثلاث طلقات خلت عن الخلع قال (لا يقال الترتيب فى الذكر لا يوجب الترتيب فى الحكم) أقول يعنى لا يقال فى الجواب عن قوله فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف الخ وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب فى الوجود كونه لمجرد العطف لجواز كونه للترتيب فى الذكر وهو لا يوجبه فى الحكم وحاصل الجواب أن اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه من التوابع يفيد الترتيب فى الذكر فخصوص وضع الفاء يجب أن يكون للترتيب فى الوجود قال (واعلم أن هذا البحث مبنى على أن يكون التسريح باحسان اشارة الخ) أقول ذكر المحققون ان تفسير التسريح باحسان بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول الفصل والمذهب الجزل قال (وحينئذ لا دلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع) أقول اقتصر عليه لان الدلالة على كون الخلع طلاقا باقية كما لا يخفى قال (ارادة أن تبتغوا النساء) أقول نقل عن الشارح أنه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها فى صحة حذف اللام اذ لا يشترط فى حذفها من أن وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك

أبو المعين النسفى فى كتاب التبصرة وكان مشايخنا فى ديارنا ينكرون على القائلين بذلك الى أن نشأ فيهم من يميل فى أصول الدين الى العراقيين من أصحابنا رحمهم الله فاتبعهم فى مسئلة العموم وذكر ما نصور رعنده أنه دليل له فى المسئلة ونسب ماهو قول مشايخنا الى الشافعى رحمه الله ولم يحم حول مسئلة الوعيد فاتبعه جميع المنتسبين الى التحقيق فى ذلك واقتدوا به وما اشتغل أحد منهم بأى طريق يتكلم فى مسئلة الوعيد وسموا الشيخ أبا منصور رحمه الله الواقفى فى هذه المسئلة (قوله ولا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة الخ) جواب عن استدلال الخصم بأن التخصيص شائع فى العام وهو دليل الاحتمال وحاصله أن المراد ان كان شيوع التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه وهو مايكون بكلام مستقل متصل فهو ممنوع وان كان المراد مطلق التخصيص فهو وان كان مسلما لكن لا نسلم أنه يورث شبهة فى المتنازع فيه قال صاحب التلويح مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولا شك

والمتعة

الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء) أي الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعي) والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة أي التي نكحت بلا مهر أو نكحت على أن لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها أو مات أحدهما

في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخي فله أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه يعني أن أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث شبهة في تناول الحكم لجميع الافراد سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم أن مراد الخصم أن التخصيص شائع في العام فيورث شبهة في تناوله لجميع ما بقي بعده كالعام الذي خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم الخ وقد عرفت أن المراد أن القصر على البعض شائع كثير في العمومات بالقرائن فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في

الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعني أنه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر أو على أن لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي أذنت لوليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على أن الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها

المصنف فلا ينفك الابتغاء أي الطلب الخ) فان قلت الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق لا يحمل على المقيد عندنا وأيضا الباء للالصاق لا للحصر فالمفهوم منها مشروعية الابتغاء بالمال لا حصر المشروعية فيه بحيث لا يتجاوز الى غيره قلت يحمل المطلق على المقيد عندنا أيضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا ليس كذلك على انهم قالوا معنى ما طاب لكم ما حل لكم فيقتضي سبق معرفة الحلال فلا يدل على حل المفوضة باطلاقها بدون لزوم المال ثم ان تقييد الابتغاء بالمال بأداة الباء الالصاقية المتعلقة بالتحليل يفيد أن لا يحل بغير مال فالباء هي المنشأ لافادة ما ذكر من غير حاجة الى أداة الحصر لا يقال مقتضى الآية أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا الا أن يكون صحيحا مستوجبا لثبوت ما نفي عنه أو سكت عنه ثم ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد نقول قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق لانا بدون سبق فرض المهر وهو مرتب على النكاح الشرعي فدل على صحته بلا تسمية مهر فوجب حمل ما نحن فيه على ما حملناه عليه ثم ان تقييد مهر المثل بالدخول أو الموت بالنظر الى تقرره في الذمة لا الى الوجوب لتحققه قبله بالعقد (قوله وكذا الامة اذا زوجها الخ) أي اذا زوجها سيدها أجنبيا وأما اذا زوجها المولى

أن تكرمني وانما لم يحمله أحد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء قال (المصنف فلا ينفك الابتغاء أي الطلب وهو العقد الصحيح) أقول ههنا ابحاث ذكرناها في مرآة الاصول ولا بأس بذكرها ههنا ونزيد عليها بعضا من الفوائد الاول أن الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق في المال في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال موجب الخاص يلزمكم أيضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول أو الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث أن محصل الاستدلال هو أن الله تعالى أحل الابتغاء الصحيح بالمال فمقتضى هذا أن لا يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا أن يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت ما نفي أو سكت عنه والجواب عن الاول أن المطلق يحمل على المقيد عندنا أيضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما القيد بقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث أن قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي واذا صح النكاح بدون تسمية المهر لا يجب المال قلنا فيه روايتان الاولى أنه يجب ثم يسقط اذ لا فائدة في الوجوب لانه الزام له عليه فلا اشكال عليها الثانية أنه لا يجب ابتداء وهي المنشأ للاشكال ودفعه أن العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم لانه ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال (لكن المفوضة بلا مهر لا تصلح الخ) أقول يعلم من هذا أن لفظ نكحت في قول المصنف أي التي نكحت بلا مهر أو نكحت على أن لا مهر لها يجب أن يقرأ بصيغة المبني للمفعول قال (الباء لفظ خاص) أقول المناسب بكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا في المفوضة نقل عن الشارح أنه قال انما عدل عما ذكره غيره من أن الابتغاء لفظ خاص لان الذي يبطل في المفوضة ليس ابتغاء النساء بل اقترانه

(وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم نص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا اتفاقا

له) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما أن يمنع الزيادة أو يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولما لم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب أى كونه عوضا لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد أورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا الفصل مسائل أخر أوردتها فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل

الجميع وحينئذ لا يطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ورده السيد الشريف قدس سره بان قال لا نسلم أن التخصيص فى كل الاقسام بل احتماله شائع لان احتمال كل عام بلا قرينة اما أن يكون بمخصص غير مستقل كالاستثناء أو نحوه أو بمخصص مستقل وهو العقل أو الحس أو العادة أو بنقصان بعض الافراد أو بزيادته وهذا

سيدها بلا مهر (قوله قد علمنا ما فرضنا) المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما أوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر قرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على الازواج مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر فى الشرع وذهب الاصوليون الى أن الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة أى قدرها أو تفرضوا لهن فريضة أى تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وما ملكت أيمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بأنه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال نص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد

عبده ففيه روايتان الاولى أن المهر يجب ثم يسقط لعدم الفائدة فيه لانه الزام له عليه والثانية أنه لا يجب ابتداء قيل ولا يلزم على هذه الرواية ترك العمل بالخاص لخروج العبد عن خطاب قوله تعالى بأموالكم لان الاضافة بالتمليك وهو ليس بمالك للمال وفيه بحث اذ ينبغى على هذا أن لا يجب المال فى نكاح العبد مطلقا والا فلا بد من بيان الفارق بين كون المرأة أمة المولى وبين كونها غير أمته (قوله الباء لفظ خاص) المناسب لكلام المصنف تقديم شرح هذا على شرح قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة قيل ولعل اطراد تأخره فى النسخ لاجل مناسبة بينه وبين الفرض فى أنه حقيقة فى المعنى المراد عندنا مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على المشترك الخ لاحتياجه الى وضع جديد والاصل عدم الحوادث والى القرينة فى ارادة كل معنى من معانيه بخلاف المجاز وقلته فى الكلام بالنسبة الى المجاز (قوله حقيقة فى القطع والايجاب) أى حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا كما سيأتى (قال المصنف ولما لم يبين ذلك المفروض

والصاقه بالمال ولا بد من صرفه الى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أى يبطل موجب الباء من حيث كونه متعلقا للباء قال (المشهور أن الفرض حقيقة فى القطع والايجاب) أقول يعنى أنه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا قال (مع أن الثابت فى حقهن ليس بمقدر) أقول هذا مرتبط بقوله وعطف وان العطف وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا فى حقهن اليه لا يكون قرينة على كون الفرض بمعنى الايجاب دون التقدير قال (وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب) أقول هذا جواب عن قوله بقرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت أيمانهم الخ جواب عن قوله وعطف وما ملكت أيمانهم الخ وحاصله أن هذا أى لفظ فرضنا يكرر ويراد بالثانى غير ما أريد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (ولما كان هذا مخالفا لتصريح الائمة بأنه حقيقة الخ) أقول يرد على ظاهره أنه لو عدل عنه لما قال نص فرض المهر أى تقديره وجوابه أنه عدل عن القول بكون الفرض حقيقة فى التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم احتياجه الى البيان وهو ينافى كون مجرد الفرض حقيقة فى القطع لغة والايجاب شرعا فظهر ضعف ما قيل ان الثابت الحجة على الشافعى يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض لكون الفرض للتقدير والاصوليون للاول فلا عدول فيه وذلك لان الاصوليين انما تعرضوا لكون الفرض حقيقة فى معنى التقدير ولم يقل به المصنف بل قال يكون فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا فى المعنى المذكور مع غاية وضوح المسند اليه وكم بينهما فليتأمل قال (وتحقيقه أن اسناد الفعل الى الفاعل الخ)

وهذا التدقيق منه الا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي أبا حنيفة محتجا بأن فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقريرا الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في

تدرناه بطريق الرأي والقياس كان هذا مبني على الفرض والتقدير وتنبيه على أنه يمكن الاستدلال على المطلوب بالآية المذكورة استقلالا ولو فرض أنه لم يبين ذلك المفروض والا فقد قيل بينه حديث جابر رضي الله عنه وهو لا مهر أقل من عشرة دراهم من حيث نفي نقصانه كذا في فصول البدائع (قوله وهذا التدقيق منه) وجه التدقيق أن يقال انه لم يقل ان الفرض لفظ خاص للتقدير وحقيقة فيه احترازا عن ورود الاعتراض عليه بأن كلامه مخالف لتصريح الائمة بل قال نص فرض المهر أي تقديره بالشارع تنبيها على أنه لا ندعي أن الفرض حقيقة في التقدير بل أن المراد به ههنا التقدير وان كان مجازا او الخصوص وكون الكلام حقيقة انما هو باعتبار الاسناد وعلى هذا يندفع ما ذكره الفاضل الشريف من ان اثبات الحجة على الشافعي رحمه الله تعالى يتوقف على مقدمتين احداهما أن معنى الفرض التقدير والاخرى أن الكناية عبارة عن الشارع والمصنف تعرض للاخير والاصوليون للاول فلا عدول انتهى لكن أورد عليه أن لفظ فرض من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ما صرح به في مباحث القرآن حيث قال النظم يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك اللهم الا أن يقال كلامه فيما سبق انما يدل على أن النظم ههنا يطلق على المفرد لانه قسم الى الاقسام المذكورة ولا شك أن من تلك الاقسام ما هو مفرد ولا يدل على أن الاقسام المذكورة مفردة البتة وان المراد بالنظم ههنا ليس الا المفرد وقد يتكلف في الجواب بأن المراد ان لفظ فرض خاص من حيث الاسناد (قوله الا أنه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب) قيل يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال وفيه بحث لان علمنا الاينافي علمه تعالى ولم لا يجوز أن يكون ما في علم الله تعالى نفس الواجب من المهر ومن النفقة والكسوة وغير ذلك من

أقول فيه بحث لان لفظ فرض من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من أقسام المفرد على ما صرح به فيما سبق في مباحث القرآن حيث قال هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال (وهذا التدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب) أقول يجب أن يحمل الفرض ههنا على التقدير دون الايجاب لان ما في علم الله تعالى ينبغي أن يكون مقدار المهر اذ قد علمنا نحن من قوله تعالى ان تبتغوا بأموالكم ان أصل المهر الواجب هو المال فتدبر قال (تقرير الاولى أن لفظ حتى في قوله تعالى الخ) أقول اعلم أن الشافعي ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قررا دليلهما في مسئلة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل الامام الاعظم وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أولا بالمنع وثانيا بالتسليم وقد أجاب عنهما أصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علينا أن نحرر الكلام أولا ثم نربط كلام الشارح الى ذلك المحرر فنقول وبالله التوفيق اعلم أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان أو أكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث تطليقات أولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام وأبو يوسف رحمهما الله تعالى وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله تعالى ووجه الثاني أنه لو هدمه لا يثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل وأما

وأن يكون بكلام متراخ أو موصول والاقسام كلها سوى كونه موصولا منتفية كما ذكره المصنف رحمه الله لان الفرض أنه غير مقترن بقرينة فبقي الكلام في الذي يكون موصولا وهو المخصص على اصطلاحنا وقليل ما هو انتهى لا يقال هذا انما يصلح توجيها لكلام الحنفية في هذا المقام ولا يلائم كلام المصنف رحمه الله لانه علل انتفاء المخصص في صورة التراخي بعدم كون المتراخي مخصصا لا بفرض عدم اقتران القرينة لانا نقول كلام السيد في قدح كلام من يتعصب على الحنفية ومراد المصنف وحاصل مرامه أن ما يلحق العام من الصوارف عن عموم مقتضاه سواء سمي مخصصا أو مقصرا منه ما يورث شبهة فيه وهو القسم الذي يحتمله العام ومنها ما لا يورث شبهة كغيره من الاقسام مما اقترن بقرينة البعضية فان أريد الاول فهو احتمال محض غير ناشئ عن شبهة وان أريد الثاني فما اقترن بالقرينة لا يحتمله العام المتنازع فيه وما لم يقترن بها فلا نعلم أنه مخصص بأي معنى شئت اذ هو لا يقصر العام على بعض افراده وانما

الغاية وأثر الغاية في انتهاء ماقبلها الا في اثبات مابعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية ووطء الزوج الثاني يهدم حكم مامضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا ثبوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلاث اذ لا ثبات له الحرمة ولا يتصور الغاية الشيء قبل وجود أصله ففي القول بانه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبي حنيفة بناء على أن وطء الزوج الثاني مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه أن المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وحيث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا أي مثبتا للحل ففي مادون الثلاث يكون الزوج متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة

حقوق الزوجية (قوله لا مثبتا لحل جديد) ولو سلم انه مثبتة لكن بعد وجود الغاية وهو الثلاث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث (قوله يهدم مادون الثلاث) حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها بحل لا يزول الا بثلاث (قوله لا سبب له سوى الذوق) فان المستند الى السبب الاصلي هو الحل الاصلي لا الحاصل بالعود اليه بل هو سبب العود ويدل عليه أن تعليق الحكم بالمشتق يدل على علية مأخذ الاشتقاق والحكم ههنا هو العود ومأخذ الاشتقاق هو الذوق الحادث ولا شك أن حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول وقد علم بهذا ان اشتراط الدخول ثبت بعبارة الحديث وصفة التحليل باشارته (قوله وبقوله لعن الله المحلل والمحلل له) عطف له على ماقبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ما ثبت بهذا الحديث وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله لعن الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا على مقدر بعد قوله فيكون الذوق هو المثبت للحل بأن يقال تقديره بهذا الحديث وبقوله اذ لا يدل هذا القول على الذوق فكيف يثبت كون الذوق هو المثبت للحل فليتأمل

بطلان اللازم ولانه لو أثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية وأثر الغاية في انتهاء ماقبلها الا في اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية في الحرمة السابقة لا مثبتا للحل جديدا وانما ثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات ولو سلم انها مثبتة لكن بعد وجود الغاية وهو الثلاث فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثاني أي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ماذكر بل باشارة حديث العسيلة حيث روي أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه الامثل هذا وأشارت الى هدبة ثوبها اتهمه بالعنة قال عليه السلام أتريدين أن تعودي الى رفاعة فقالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه في التحليل لكونه مسوقا له فهو ثابت به لا بالآية لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون بقرينة اسناده اليها لا بمعنى الوطء كما اختاره القدماء استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين وارتكابه أولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لا بالانسلم انه مجاز في اعتد لجواز كونه حقيقة شرعية ولو سلم فاسناد الوطء اليها ولو باعتبار

يوجب نسخ حكمه مع بقائه لانه كما كانت من قبل فلا يضر في قطعية دلالة العام احتماله هذا القسم كما لا يضر قيام المقصر المستقل العقلي ولحوق الغير المستقل اللفظي لانعقاد الكلام من أول الامر فيما وراء الخاص وانما يورث الشبهة في تناول العام لافراده ظهور مخصص صارف للعام عن الدلالة على افراده كما في العام المخصوص بالبعض بالنظر الى مابقي من الافراد وأما الاقسام التي هي غير ذلك من غير المستقل والمستقل المتراخي وغير اللفظي فلا توجب قصورا في دلالتها على جميع افرادها بعد ورود المقصر عليها كما كانت قبله (قوله وان كان المخصص هو الكلام الخ) مواساة مع الخصم وتكلم على اصطلاحه وتنبيه على انه لا مناقشة معه في اطلاق المخصص على هذا القسم من المقصر وانما النزاع في حقيقته المورثة للشبهة في دلالة العام لجميع ماتناوله والشبهة في تناول الدلالة لا يورثها شيء من الاقسام الا المستقل الموصول ولا يرد ماقيل ان هذا لا يستقيم الا أن يريد بالمخصص الاول ماأراده الخصم وحينئذ لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص وقد أجاب عنه السيد الشريف رحمه الله بأن النزاع انما هو في العام بلا قرينة مخصصة

على

ومثل هذا العام لا يحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو بغير مستقل أو بمستقل موصول منقول معه الينا والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لا مخصص ثم يحتمل أن يكون مخصوصا بكلام مستقل موصول به في التكلم الا أنه لم ينقل الينا وهو قليل جدا أقول المخالف التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذي يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لا يورث شبهة في بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لا يحتمل أكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو في غاية القلة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذي يمكن أن يحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلا نسلم أن كثرة الجنس تقتضي الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلا قرينة لا معنى وأن ليس المراد المخالفة في الاصطلاح ولا بيانه أن التخصيص الذي يورث شبهة في تناول العام لما بقي بعد التخصيص قليل وأما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه في حكم الاستثناء لانه نفي للشبهة المذكورة في قوله يورث شبهة ولذا لم يذكرها

على ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب أن تكون

(قوله حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه) اما اذا قطع والعين قائمة بيده فيجب أن ترد الى صاحبها لقيامها على ملكه لان بالسرقة لم تزل عن ملكه فقد وجد المسروق منه عين ماله ومن وجد عين ماله فهو أحق ثم ان انتفاء الضمان بالاستهلاك هو الظاهر من مذهب أبي حنيفة وروى الحسن عنه أنه يجب الضمان به لان الاستهلاك فعل آخر غير السرقة (قوله وجوابه أن انتفاء الضمان الخ) فيه بحث لان القطع في السرقة

معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابهما أولى من ارتكابه واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام غيا عدم العود وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في الآية وفي الحديث والحديث مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل ان استدلالنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم بعبارته على مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وأيضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة وفهما واثبات خاصة لهما لانه عليه السلام ما لعن لفلان اشارة الى أنه مثبت للحل لان المحلل من يثبت الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة وفي الجواب عن قوله ولو سلم انها مثبتة الخ ان هدمه ما دونها بدلالة الحديث الثاني فانه لما أفاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل يلزم اثبات الثابت قلنا انما يلزم لو أثبت في المتنازع فيه حل الكامل ابتداء وهو ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار ويمين بعد يمين ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك وانه لما أثبته لما فيه من الفائدة ولم يكن ازدياد الطلاق على الثلاث شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد المبيع بثمن غير الاول أو نقول تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الآحاد لكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه اذا تأملت فيما ذكرنا من التحرير وأمعنت النظر فيما صورناه باحسن التصوير تيقنت أن قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطء الزوج الثاني الخ اشارة الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدمه ما دون الثلاث وقوله وجوابه أن المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوقي ليس الجواب عن كلام الخصم بل بيان لكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات صحة اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الذوق الخ اثبات لها وجواب عنها وقوله وبقوله عليه السلام اثبات وجواب أيضا وقوله ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني الخ بيان لثبوت المطلوب واستبان من ذلك أن قوله وبقوله عليه السلام عطفا على قوله بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث اللعن لا يثبت استنباط الدخول المحللية باشارته وعدمه ما دون الثلاث بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام وفي ذكر العود دون الانتهاء اشارة الى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث عطف قوله في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود وأشار الى أنه أيضا دال بالاشارة هذا ما منحني الله الملك الوهاب من توضيح المقام المشتبه على كثير من أولي الالباب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال (وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء الخ) أقول فيه بحث لان الايراد من قبل

أن يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة الى مالا نهاية له فانه اذا قال لزيد على الاناس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم بن مسعود أو اعرابي آخر والناس أهل مكة (وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره

والمقصود أن هذه المخصصات التي بعضها في حكم بعض لا يحتملها ما نحن فيه بصدده لانها تكون مقارنة لما يخصصها لا يقال ما ذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فما الذي يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول الناسخ بعده وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لا يكون العام قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح في حجية العام من حيث هو عام واحتمال النسخ ليس كذلك وان الاقسام في احتمال النسخ متساوية الاقدام فان احتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر أنه غير قادح فيه انتهى

الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله فصل حكم العام) عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ

يجب صيانة لحقوق الناس وتخريج المسئلة على الوجه الذي ذكره يؤدي الى أن يكون شرعية القطع لصيانة حق الله تعالى ولابطال حقوق الناس كذا في الفوائد الظهيرية فالاولى أن يستدل على انتفاء الضمان بقوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف (قوله عند فعل القطع) ظاهره يشعر بأن تحول العصمة انما هو عند القطع والتحقيق كما أشار اليه في الهداية وصرح به في النهاية أنه عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه تعالى ليستحق الجزاء منه سبحانه اذ لو كان معصوما غيره كان مباحا في نفسه فيكون في معنى الجناية قصور فيندرئ حد القطع نعم لا يتقرر تحول العصمة الى الله تعالى عند ورود الجناية على المحل الا بفعل القطع ولعل الشارح أراد بالتحول تقرره وانما عبر عنه بنفس التحول مبالغة اذ الشئ ما لم يتقرر لا يعتد بوجوده لكونه في خطر الزوال لا يقال العصمة اذا انتقلت ولم يبق المال حقا للمالك ينبغي أن لا تشترط خصومته لانا نقول المالك غير معتبر فيه بعينه بل ليظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن من الاستيفاء (قوله كالعصير اذا تخمر) أي كالعصير للمسلم اذا صار بعد السرقة خمرا فانه لا يبقى للعبد بالسرقة منه عصيرا حق فيه فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه اليه تعالى (قوله اعتبارات سؤالا وجوابا) أما في المسئلة الاولى فهو ما قيل ان الزوج الثاني لما كان مثبتا لحل جديد وفيما دون الثلاث شئ من الحل السابق باق كان ينبغي أن يملك الزوج الاول أربعا أو خمسا من الطلقات ثلاثا بهذا الحديث وواحدة أو اثنتين بالاول واللازم باطل فالملزوم مثله وأجيب بأنه لما ثبت الحل الحديث بهذا السبب الحادث انتفى الاول اقتضاء لعدم الفائدة وأما في المسئلة الثانية فهو ما قيل لو انتقلت العصمة الى الله تعالى كما في الخمر يلزم أن ينتفي القطع كما في سرقة الخمر وأجيب بأن انتفاء القطع عن الخمر لانتفاء شرطه وهو العصمة قبل السرقة وقد وجد الشرط في المال فوجب الحكم به (قوله حكم العام الخ) أي الذي يدعى عمومه حكمه ما ذكر والا فالجزم بالعموم في العنوان لا يلائم تجويز قيام دليل الخصوص مثلا واعلم أن هذا البحث يحتمل أن يكون المراد منه بيان ما وضع له اللفظ العام وأن يكون المراد منه بيان ما يفهم منه عند اطلاقه وقول المصنف حكم العام أي أثره الثابت به وايراد هذا الفصل عقيب بيان حكم الخاص والاستدلال على مذهب

الشافعي ان كان كما ذكر لم يحتج في دفعه الى مثل هذا التكلف بل نقول بحجتنا قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب للموجبية الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم فان أريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كانت استفادته منه بالاشارة من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه وان أريد قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقل عن الشافعي رحمه الله والمقصود تصحيحه قال (حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف الخ) أقول هذا الفصل لبيان ما يفيده صيغ العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما أن الفصل الاول لبيان ما يفيده الخاص بالنظر اليه قال الآمدي في الاحكام اختلف العلماء في معنى العموم بل نفي

سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل وأخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل أن يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث أن المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير

الواقفية بأنه مجمل أو مشترك مشعر بالثانى واستدلالهم على المذهب المختار بأن العموم معنى مقصود فينبغى أن يوضع له لفظ كسائر المعانى ظاهر فى الاول الا أن قول المصنف لكن عند الشافعى هو دليل فيه شبهة وعندنا هو قطعى فى أن المراد هو الثانى فينبغى أن يجعل قولهم العموم معنى مقصود الخ دليلا على أن المراد منه عند الاستعمال هو الكل (قوله ويصح تخصيص العام الخ) أى يصح تخصيصه ابتداء وأما تخصيصه بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول فجائز بالاتفاق كما سيأتى (قوله وأخرى ببيان أنه مشترك) هذا مبنى على أن قوله ولانه يذكر الخ دليل مستقل على مذهب التوقف وهو الظاهر اذ لو كان دليل الاجمال كما قبله لقال وانه يذكر كما قال وانه يؤكد الخ وبهذا يظهر أن الاقرب عطف قوله وانه يؤكد على قوله لاختلاف والا لم يبق لتغيير الاسلوب فائدة يعتد بها ثم ان الاشتراك وان لم يكن مصرحا به فى كلام المصنف الا انهم صرحوا فى كتبهم بالاشتراك فوجب أن تحمل الارادة فى عبارته على الناشئة من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية (قوله فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة) قيل لا يلزم من ذلك أن يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير والجواب أن المراد أنه قد يطلق على الواحد من حيث خصوصه حقيقة فيلزم الاشتراك اذ لو كان موضوعا للقدر المشترك لكان الاطلاق على الخصوص من حيث خصوصه مجازا كما أن اطلاق الانسان على زيد من حيث خصوصه بطريق المجاز كما تقرر فى موضعه وقد يجاب بان قول الشارح فيما سيأتى على أن كون الجمع مجازا الخ جواب عن هذا ولا يخفى أن سوق الكلام يأبى هذا فليتأمل (قوله والجواب عن الاول الخ) قيل عليه ان اثبات اللغة بالاولوية

اللغة صيغة موضوعة لخصوصه به تدل عليه أم لا ثم نقل المذاهب فليكن هذا على ذكر منك اذ قد يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا قال (ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس) أقول ينبغى أن يحمل هذا على التخصيص ابتداء لان التخصيص بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول جائز بالاتفاق كما سيأتى قال (وأخرى ببيان انه مشترك) أقول لا يقال ليس فى كلام المصنف رحمه الله ما يشعر بالاشتراك لانا نقول سيأتى ان المصنف حاك كلام القدماء وقد صرحوا فى كتبهم بالاشتراك فوجب أن تحمل الارادة فى عبارته على الناشئ من الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسيأتى له زيادة بيان ان شاء الله تعالى قال (فانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة) أقول لا يقال يلزم من ذلك أن يكون مشتركا لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بين الواحد والكثير لانا نقول قول الشافعى رحمه الله تعالى فيما سيأتى على أن يكون الجمع مجازا الخ جواب عن هذا فلا تغفل قال (والجواب عن الاول أنه يحمل الخ) أقول لا يرد عليه ان اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما أورد على استدلال المذهب الثانى لان الكلام ههنا فى اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لانه ليس من أقسامه

وبالتحقيق أن عوارض العام على أقسام فما يخصص باسم الناسخ انما يدل على انتهاء مدة الحكم الذى يفيده العام مع بقائه على تناول افراده فى الدلالة عليها واعطاء حكمه لها فلا يتطرق اليه فتور ولا يكون فى افادته المعنى قصور ولا يورث شبهة والمقصر الغير المستقل لا يعارض العام فى دلالته على افراده وانما يخرج بعض الافراد على التعيين عن ثبوت الحكم عليها فلا يكون أيضا فى دلالته خلل ولا فى افادته الحكم فيما بقى ريبة والقصر بالعقل ونحوه كذلك وأما القصر بالمستقل المقارن فهو الذى يورث الشبهة فى دلالة العام على الافراد وتناول الحكم عليها لان دلالته على بعض افراده التى صرفه ذلك المقصر عن الدلالة عليها كانت كدلالته على غيرها من الافراد فلما ظهر الصارف عن دلالته عليها تطرقت الشبهة فى دلالته على ما عداها فيكون دليلا على احتماله مخصصا آخر فلا يكون دلالته على ما بقى الا ظنية وهو فى العام المتنازع فيه وهو الذى لم يقترن بقرينة البعضية الا احتمال محض غير ناشئ عن شبهة على أن وجود مثل ذلك المخصص قليل جدا (قوله أحدهما ناسخ والآخر منسوخ) اذ لا يتصور ورودهما معا لا يقال يجوز أن يكون الخاص موصولا بالعام فى الواقع فيكون مخصصا له

لانه المتيقن) فانه اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلاثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما ثبت الثلاثة لان

العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) فحوجابه العموم يوجب الحكم وهو نسبة الحكم الى كل افراد تناولها العموم

على أن كون الجمع مجازا في الواحد مما أجمع عليه أئمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على أن يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود ان الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم (قوله لانه المتيقن) استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان أريد الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى

والترجيح مثل ما ورد على استدلال المذهب الثاني وأجيب بان الكلام ههنا في اثبات الاجمال وشبهه ولا تعلق له بالوضع بخلاف الاستدلال الثاني فان له تعلقا بالوضع (قوله فيلزم ثبوته على التقديرين الخ) فيه بحث لان ثبوت الكل وان استلزم ثبوت الجزء لكنه لا يستلزم ثبوت الحكم للكل ثبوته لكل جزء كما هو المقصود بالبيان لجواز أن يثبت للكل الحرمة مثلا كصوم جميع الايام وللبعض الوجوب كصوم رمضان وكذا يجوز أن يثبت لكل القوم حمل هذه الخشبة ولا يثبت لبعضهم أصلا والحق ان الحكم على الجمع العام ان كان على كل من آحاده مفرده كما يدل عليه كلامه في بحث ألفاظ العموم فالاستلزام مطلقا ظاهر والا فلا (قوله والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح) قال الفاضل الشريف فيه بحث وهو أنا لا نسلم أن في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح بل هو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤيد هذا حيث قال في توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان أريد به الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته في التقديرين وقد يجاب عن البحث بأن المراد بثبوت الادنى في عبارة المصنف ثبوته بحسب الوضع وكذا بالمراد في عبارة الشارح في ثلاث مواضع مراد الواضع لان من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدي وابن الحاجب حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع وأنت خبير بأن الظاهر أن قول الشارح في أول الفصل وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك تقرير هذا المذهب وعلى هذا التوجيه يشكل أمر التوقف فيما فوق ذلك فليتأمل (قوله ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط) أي لا نسلم أولا ان ليس ما ذكر اثبات اللغة بالترجيح بل اثبات الاستعمال اذ لا نسلم ان اثبات اللغة بالترجيح باطل ولو سلم فالعموم قد يكون أحوط كما في صورة الوجوب نحو أكرم العالم وأما في صورة الاباحة نحو كل الطعام فلا يكون الحمل على العموم احتياطا بل الاحتياط في الخصوص (قوله فيكون أرجح) فيه قيل بحث لان دليل التيقن وان لم يكن أقوى فلا أقل من أن يكون

بخلاف لاستدلال الآتي فانه متعلق بالوضع كما سيأتي قال (وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم) أقول بيانه أن أبا سفيان بن حرب أمير مكة حين أراد أن ينصرف من حرب أحد نادى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال صلى الله عليه وآله وسلم ان شاء الله تعالى فلما كان في الميعاد خرج أبو سفيان مع أهل مكة ثم ألقى الله تعالى الرعب في قلبه فندم على الخروج فلقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي فقال له أبو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشر من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم قال (والجواب أنه اثبات اللغة بالترجيح الخ) أقول قيل فيه بحث وهو أنا لا نسلم أن في الاستدلال على المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى الارادة دون الوضع حيث

لا ناسخا فجزم المصنف بالنسخ ليس على ما ينبغي لانا نقول الكلام على تقدير عدم العلم بالتاريخ والخاص انما يكون موصولا اذا كان مع العام رديفا له في وروده وربما يقال ان المراد من الناسخ ما يشمل التخصيص على نهج عموم المجاز مثلا ما مانع كل منهما الآخر فيظهر التقريب (قوله وان كان العام متأخرا) أي مطلقا سواء كان متراخيا أو غير متراخ فان اشتراط التراخي انما هو في نسخ الخاص للعام وما يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كآيتي العدة فلا نسلم أن المتأخر منهما ناسخ بل هو مخصص على أصلنا فان قيل من شرط المخصص المقارنة ولا مقارنة في الآيتين قلنا هو شرط التخصيص في نفس الامر وهذا تخصيص أوجبه الجمع بالمتعارضين فان هذا الجمع يتضمن الحكم منا بان هناك مخصصا مقارنا للعام في نفس الامر لم ينقل الينا وبالجملة

ان

(لان العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه) فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتهما آية وهى قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع أختها فى الوطء أو لا

أن التوضيح بقوله افعلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به فى دليل الاجمال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع أما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من أن يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه معنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم

مساويا للدليل الاحوط فلا بد لكونه أرجح من دليل آخر (قوله استدل على المذهب المختار الخ) ادعى الامام فى المحصول أن العلم بكون صيغ العموم موضوعة له ضرورى حيث قال فانا بعد استقراء اللغة نعلم بالضرورة أن صيغة كل وأجمع ومن وما وأى فى الاستفهام للعموم (قوله معنى بالوضع) بدليل قوله فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع الالفاظ لها (قوله وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أجيب عنه بأن الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة والعموم ليس فى القصد اليه ومساس الحاجة بالتعبير عنه مثل رائحة المسك أو غيرها ولا شك أن الاستغناء عن الوضع فى مثله بالمجاز والاشتراك فى غاية البعد وقد يقال عدم علم أحد بوضع لفظ لمعنى لا يقتضى عدم الوضع فقد يكون كل رائحة

قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة فى الجمع والواحد فى غيره لانه المتيقن وكلام الشارح يؤكد هذا حيث قال ترجيح قوله لانه المتيقن لانه ان أريد به الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين وأقول المراد بثبوت الادنى فى عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد فى عبارة الشارح رحمه الله تعالى فى ثلاث مواضع مراد الواضع فكأنه قال ان أراد المستعمل الاقل فهو عين مراد الواضع وان أراد ما فوقه فهو داخل فى مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع له وعلى الثانى جزأ منه بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان مراده البعض فلا يتناول الكل أصلا وذلك لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالى حاكيان وكل من حكى هذا المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدى وابن الحاجب وشراح مختصره وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدى فى الاحكام وذهب أرباب الخصوص الى أن هذه الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فيما عداه ثم قال وانما شبه الخصوص فأولها أن تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة فى المتيقن أولى وذكر لفظ الحقيقة فى مواضع ثلاثة وقال المحقق فى شرح المختصر قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهى فى العموم مجاز ثم قال والقائلون بأن هذه الصيغة حقيقة فى الخصوص قالوا أولا الى أن قال فجعله حقيقة للخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه الى غير ذلك من عبارات القدماء ولا شك أن الحقيقة تتبع الوضع ثم أجابوا بما ذكر فى الشرح فوجب حمل عبارة المصنف والشارح رحمهما الله تعالى على ما ذكرنا تحقيقا لمعنى الحكاية فان المطلق ينصرف الى الكامل بحسب المقام ويؤيد ذلك أن المصنف قال فى المتن متصلا بهذا الكلام فى الاستدلال على المذهب المختار فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه فلما ورد عليه أن مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفى فى العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت أنه من أقسام الوضع ذكر الوضع فى الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ تنبيها على أن المراد بالدلالة الدلالة الوضعية لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال الشارح يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما قال (وفيه نظر لان المعنى الظاهر الخ) أقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع مساس الحاجة المطلقة من أرباب الحاجات الى التعبير عنه

المتراخى كاشف عن المخصص المقارن فأطلق عليه ذلك الاسم على أن مثل هذا الخاص ظنى الدلالة ويجرى فيه حكم التناقض عند الشافعى أيضا فلا يكون من محل الخلاف ولذلك جوز ابقاء كل منهما على عمومه غير أنه رجح الاخير لوجوه ذكروها وقد مرت (قوله قصر العام) ليس المراد منه ثبوت الحكم للبعض مع نفيه عما عداه حتى يرد أن هذا قول بالمفهوم والحنفية لا يقولون به وذلك يوجب أن يكون مثل جاءنى زيد من باب القصر ولا يقول به أحد بل المراد أنه لولا المغير لافاد الكلام عموم الحكم فلما تعلق به المغير فكأنه قصر على البعض هذا (قوله وهو الاستثناء الخ) اعترض عليه ابن الحاجب بأن الحنفية اهملوا بدل

البعض نحو جاءنى القوم أكثرهم وهو مخصص بالاتفاق فقصر العام على بعض ما تناوله بكلام غير مستقل لا ينحصر فى الانحاء الا بعينة

(وحرمتهما آية هي أن تجمعوا بين الاختين) فانه اذا دل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم رجح على المبيح (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رضي الله تعالى عنه تعتد بأبعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته بان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على أن عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا أولا وقوله وأولات الاحمال يدل

التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على أن هذا اثبات الوضع بالقياس وأما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز أن يفهم بالقرائن فان الناقلين لما لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتهما) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قبل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وأجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى أن تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لان قوله أن تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين

مسمى باسم على حدة ولم ينقل الى البعض وأنت خبير بأن هذا كلام على السند مع أن مثل هذا القول يتأتى في العموم فلا يصلح ما ذكر دليلا على أن هذه الالفاظ التي ادعى عمومها موضوعة للعموم لاحتمال أن يكون الموضوع له ألفاظا أخر لم تنقل الينا والاظهر في الاستدلال على الوضع أن يقال قد ورد من الشارع الخطاب بالعمومات بلا انضمام قرينة صارفة أو معينة فلو لم تكن صيغة تدل على العموم وضعا لما صح الخطاب بها من الشارع لامتناع الخطاب بما لا يفهم لا سيما في مقام التكليف كما في الاوامر والنواهي على أن سنة الله تعالى جرت في بيان الشرائع والاحكام على أساليب كلام العرب فلو لم يكن لفظ دال على العموم الا بقرينة لما جاز خلوه عنها في شيء من تلك العمومات فثبت أن الواضع وضع لفظ العموم يدل عليه كما وضع لسائر المعاني المقصودة في التخاطب (قوله اثبات الوضع بالقياس) وذا لا يجوز نعم يجوز اثباته بكثرة الاستعمال بلا قرينة وقد يجاب عنه بأن هذا ليس باستدلال ولا قياس في الوضع وانما هو لبيان أن الالفاظ وقعت في الاستعمال على وفق الحكم وأنت خبير بأن هذا لا يجدي نفعا في مقام الاستدلال (قوله الاحتجاج بالعمومات) ولم ينكر على المحتجين آخرون فكان اجماعا سكوتيا ثم لا شك أن استدلالهم مبني على وضع اللغة فيتم التقريب (قوله أي الجمع بينهما) ولما كان ظاهر العبارة يفيد بأن كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجه الشارح بأن المراد بتحريمهما تحريم الجمع بينهما (قوله فاشار المصنف الخ) اعترض عليه بأن الجمع اذا عم يتناول الجمع ملكا بيعا وشراء وهبة ووصية وغير ذلك مع أن الجمع بهذه الوجوه ليس بحرام وقد يدفع بأنه شاع فيما بينهم عد السوق من المخصصات والسوق ههنا لتعديد المحرمات من جهة النكاح المفضي الى الوطء (قوله في معنى مصدر معرف الخ) وقيل المفهوم

والعموم والا وأنحو أمثالها ليست كذلك ولا شك أن الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز أو الاشتراك في غاية البعد قال (على أن هذا اثبات لوضع بالقياس) أقول لا يقال الناقلون لم ينقلوا نص الواضع أن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الامارات والعلامات فلم لا يجوز أن يكون هذا أيضا من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سيأتي انهم وان لم ينقلوا نصه كذلك لكنهم أخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب أن كثرة الاستعمال بلا قرينة تكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي قال (وحرمتهما أي الجمع بينهما وطأ) أقول لما كان ظاهر العبارة يفيد أن كلا منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الشارح بان المراد بتحريمهما تحريم الجمع بينهما قال (فاشار المصنف الى أن تحريم الاختين وطأ الخ) أقول فيه بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملكا بيعا وشراء وهبة ووصية وغير

(قوله

(قوله في مقدار ما يتناوله الآيتان) لان أولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي وأزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى أن موجبه ظني ومنهم من ذهب الى أنه قطعي بمعنى أنه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال

جمع نكرة في سياق النفي من حيث المعنى اذ التحريم في معنى نفي الجواز قال المصنف نزلت بعد سورة النساء الطولى يحتمل أن يراد بها سورة البقرة وانما سماها سورة النساء باعتبار أن الآية المذكورة التي فيها بيان حال النساء مذكورة فيها ويحتمل أن يريد السورة التي قبل المائدة لان سورة البقرة أول ما نزل بالمدينة وسورة النساء نزلت بها في السادسة وسورة الطلاق وهي التي عبر عنها بسورة النساء القصرى في الثالثة عشر كذا اختاره صاحب البصائر نقلا من تفسير أبي القاسم النيسابوري ومن تفسير على بن احمد الماوردي فعلى هذا أيضا يتم التقريب لان المتأخر عن المتأخر عن الشئ متأخر عن ذلك الشئ (قوله أي أزواج الذين يتوفون) قال صاحب الترجيح حق الكلام أن يقول الذين يتوفون عن أزواج لا يتناول الذين يتوفون عن الحوامل المطلقة لان قوله تعالى الذين يتوفون ليس معناه أزواج الذين يتوفون والا لكان معنى الآية وأزواج الذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وفيه من الركاكة بسبب التكرار ما لا يخفى واذا كان معناه والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا لا يلزم محذور ولا تقدير ما لا يحتاج الى تقديره وأنت خبير بأن الآية يحتاج فيها الى حذف البتة ليرتبط الخبر بالمبتدا والزجاج اختار تقدير المضاف ولعل اختياره لكثرته في الكلام وقلة التقدير فيه والاخفش قدر بعدهم لثبوت التكرار في الاول وكلا الوجهين مذكوران في الكشاف وتفسير القاضي لكن الشارح ذكر الاول لانه أنسب بما هو في صدد بيانه كما لا يخفى ولان فيه قلة التقدير مع شيوع حذف المضاف في الكلام (قوله بمعنى أن العام لا يخلو عنه الا قليلا) فيه بحث وهو أن أكثر العمومات لما كانت مخصوصة والقاعدة أن الفرد الاقل ملحق بالاغلب ولهذا قالوا الاستقراء الناقص يفيد الظن وجب أن لا يظن بثبوت الحكم للكل في شئ من العمومات بل بعدم ثبوته فكيف يستدل بما ذكر على أن موجب العام ظني والجواب أن ذلك اذا لم يلاحظ خصوصية العام الذي يدعى ظنية موجبه الظاهري وأما اذا لوحظ بخصوصيته ولم يوجد فيه قرينة التخصيص بعد التأمل فيحصل الظن بثبوت الحكم بجميع افراده حذرا عن ثبوت الترجيح بلا مرجح وبالجملة اختلاف الحكم باختلاف العنوان فليتأمل (قوله ما من عام الا وقد خص منه البعض) قيل هذا المثال لا يخلو اما أن يكون مخصصا أو لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون مناقضا وأجيب عنه باختيار الشق الاول لانه مخصص بعدم التخصيص مع أنه مخصص من بين

ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يعد مخصصا كما سيعلم ان شاء الله تعالى قال المصنف فقال ابن مسعود من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى قال هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في شروح أصول فخر الاسلام وغيرها هكذا من شاء باهلته أي لاعنته أن سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الآية التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي أن تحمل سورة النساء الطولى في عبارة المصنف على سورة البقرة أو يقال الطولى نزلت بعد

يتربصن في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل

المذكورة وقال العلامة الشيرازي في شرح المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وكذا ما يؤدي مؤدى الصفة من الحال والصلة والاضافة نحو تحرم الزكاة على فقراء بني هاشم وأجاب بعضهم بأنهم اغفلوا بتعرضوا للبدل لانه مقصود بالنسبة فكأنه أصل المذكور فلا يكون فيه قصر (قوله أو مستقل وهو الخ) لا يقال جعل المستقل مخصصا على الاطلاق يدل على أنه قد يطلق على ما يتناول النسخ

وقد شاع ذلك في كلام القوم حيث نصوا في مواضع على تخصيص الكتاب بالسنة

ر بالاجماع وبعض الآيات بالبعض مع التراخي لانا نقول لا نسلم أن اسم القصر يقع على الناسخ فان القصر

وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بناشئ في الخصوص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه استعمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز ورفع اذ لا قاطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف أن موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الاول فتقريره أن اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقريره أنه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل ولزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن

العموم بأنه لا تخصيص فيه بخلاف سائر ألفاظ العموم وهو مردود بأن هذا المثال أيضا مخصص بالمعنى المتعارف لخروج مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض عن عمومه والحق في الجواب أن يقال انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال (قوله وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن يقال لا نسلم أن احتمال العام التخصيص ينافي القطع ويفيد الظن لانه لو كان كذلك لكان احتمال الخاص للمجاز أيضا ينافيه وليس كذلك لانه قطعي في مدلوله اتفاقا (قوله حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص) أي حتى يلزم عن احتمال الخصوص في العام القادح في قطعيته احتمال المجاز في الخاص القادح في قطعيته (قوله لان عامة خطابات الشرع) اشارة الى أن المضاف محذوف في عبارة المصنف أعني قوله لان خطابات الشرع عامة (قوله وتكليفه المحال) أي تكليف ما لا يطاق وهو فهم ارادة البعض فقط بلا قرينة من لفظ يدل على الكل (قوله فان قيل الخ) حاصل السؤال منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز ارادة بعض مسميات العام الخ وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائها الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها في حق أحدهما دون الآخر تحكم فأقيم السبب الظاهري الذي هو الصيغة الظاهرة في العموم مقام الباطني وأنت خبير بأن هذا الجواب مشعر بتعلق التكليف

سورة البقرة والمتأخر عنها متأخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ حتى صار بمنزلة المثل أنه ما من عام الا وقد خص منه البعض اعترض عليه بأنه ان أبقي على عمومه انتقض بنفسه والا لا يصلح للاستدلال وجوابه أنه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال بالاستقلال قال (فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع الخ) أقول يعني يكفي في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر دون الاطلاع على ارادة المتكلم أي مقدار من أفراد العام لما لم يكن في وسع العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلا يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب أن الارادة الباطنة لما لم تعتبر لافضائها الى التكليف بالمحال استوى العلم

صرف الدلالة أو الحكم عن بعض ما تناوله صدر الكلام وفي صورة النسخ انما رفع الحكم عن المكلف مع بقاء دلالة الكلام عليه بحاله وارادته اياه كما كان من قبله فليس فيه قصر وان توهم ذلك في منسوخ البعض وهو وهم لانه ليس فيه تعبير لما يفيده العام من الدلالة على معناه وارادة الحكم المتعلق به بل هو ثابت على حاله وانما صرف عن المكلف التكليف به وذلك ليس من وظيفة العام بل هو أمر خارج عنه وبالجملة جعل المصنف رحمه الله التخصيص من أقسام القصر وهو لا يشمل النسخ ألا ترى أنه جعل العام المقصور بالبعض بغير مستقل حجة قطعية ودليلا بلا شبهة وبالمستقل حجة ظنية فيها شبهة وكيف يستقيم هذا على مذهب الحنفية القائلين بأن منسوخ البعض قطعي لا شبهة فيه ولا نسلم اطلاق اسم التخصيص على ما يتناوله ولو ثبت في كلام من يعتد به من المشايخ رحمهم الله فهو محمول على المعنى اللغوي وليس الكلام فيه نعم ربما يقع في كلامهم تخصيص الكتاب بالسنة وبالاجماع وبالآية المتراخية وهو تخصيص أوجبه الجمع بين الدليلين

تبيرا

المتعارف بحسب الظاهر على ماهو بتضمن الحكم منا بانه كان هناك مخصص مقارن فى نفس الامر لم ينقل

تيسيرا و بقى ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل فاولى أن لا نعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها فى حق التبع احتياط وذلك فى حق العمل دون العلم ولان الاصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف فى العموم بأنه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع أنه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما أن الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بأن يجئ رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو

بالعلم وقد يمنع ذلك فى مثل أقيموا الصلاة الا أن يقال التكليف بالعمل تكليف بالعلم اقتضاء لامتناعه بدونه (قوله وقد يقال) أى فى الجواب عن السؤال المذكور وهذا الجواب لفخر الاسلام والنظر بوجوهه لصاحب الكشف وحاصل الوجه الاول من النظر أن ظنية خبر الواحد والقياس لم يعتبر فى حق العمل حتى وجب العمل بهما واعتبر فى حق العلم حتى لم يلزم الاعتقاد ولم يكفر جاحدهما فجاز أن لا تعتبر الارادة الباطنة فى حق العمل وتعتبر فى حق العلم فيما نحن فيه بهذا التقرير سقط الرد عليه بأنه لا تعلق لهما بالارادة الباطنة وكلام فخر الاسلام مبنى عليهما بل افادتهما العمل دون العلم لان العمل يثبت بالظن دونه والظنية فى الاول لاحتمال فى طريقه وفى الثانى لاحتمال فى نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما فى حق العمل معتبرة فى حق العلم وقد يجاب عن النظر المذكور بأن الاحتمال فيهما ناشئ عن دليل وهو القطع بكونه غير متواتر وغير منصوص عليه حتى لو فرض متواترا أو منصوصا عليه زال الاحتمال فلا يلزم من عدم سقوط احتمال ناشئ عن دليل عدمه غير ناشئ منه وفيه بحث اذ ليس الكلام فى لزوم العدم الثانى للاول بل فى أن السقوط فى حق التبع لا يستلزم السقوط فى حق الاصل كما أن أثر الظنية فى صورة النقض ساقط فى حق التبع دون الاصل على ما عرفت من التقرير السابق فتأمل (قوله وذلك فى حق العمل دون العلم الخ)

والعمل فالقول باعتبارها فى حق أحدهما دون الآخر تحكم قال (وقد يقال ان العلم عمل القلب الخ) أقول قال الامام فخر الاسلام فى بعض تصانيفه مجيبا عن السؤال المذكور يريد أن السائل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق العمل الذى هو فرع وجب أى يعترف بعدم اعتبارها فى حق العلم الذى هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب ورده المتأخرون بأنه منقوض بخبر الواحد والقياس فلم يلزم من عدم اعتبار الارادة الباطنة فى حق التبع عدم اعتبارها فى حق الاصل فان كلا منهما يوجب العمل دون العلم وبان عدم اعتبارها فى حق التبع للاحتياط وهو فى العمل دون العلم وبأن الاصل أقوى من التبع فيجوز أن لا يقوى مثبت التبع على مثبت الاصل أقول الكل مردود أما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام مبنى عليها بل افادتهما العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دونه والظنية فى الاول لاحتمال فى طريقه وفى الثانى لاحتمال فى نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما فى حق العمل وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه وأما الثانى فلان الاحتياط فى جانب العلم أكثر منه فى جانب العمل فان ترك العمل فيما اذا وجب يقتضى الاثم وترك العلم فيما اذا وجب يقتضى التضليل أو التكفير قال (وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال الخ) أقول اعلم أن محل النزاع بين الفريقين هو العام الذى لم يظهر له مخصص فذهب

الينا وهو أمر ضرورى يكون على حسب الضرورة الضرورة مقدرا بقدر الحاجة وبهذا يندفع ما عسى أن يورد ههنا من أن هذا الجمع كثير من ضرورته كثرة موجبه فيناقى ما مر من السيد الشريف قدس سره من أن هذا النوع من التخصيص قليل جدا لا يورث شبهة لان موجبه المقارنة وليست هى بحسب الواقع قطعا بل انما يحمل عليها الجهل التاريخ بالنسبة الينا (قوله وتخصيص الصبى الخ) هذا فى الذى لا تمييز له اصلا وأما المميز ففيه تأمل وقد جعله بعض المشايخ مكلفا بالايمان وبعضهم بالاعمال أيضا ويمكن أن يقال ان المكلفين خوطبوا بنحو يا أيها الذين آمنوا فلا نسلم أن العنوان يشملهم ومراد المصنف الاول (قوله وأما الحس الخ) يدرك بالحس أولا وبالذات بمعنى نفى الواسطة فى الثبوت وفى العروض الاضواء ونحوها بمعنى نفى الواسطة فى العروض الالوان ونحوها ويدرك بالعرض بمعنى الواسطة فى العروض المتحركات والسكنات والاشكال وأمثالها وما نحن فيه من هذا القبيل (قوله وأما العادة) وذلك انما هو فيما يبتنى على العادة كالايمان (قوله يقع على المتعارف) اشارة الى

[illegible]

(قوله لان التخصيص شائع) [illegible]

لان المعلل في مقام التعليل والاعتبار [illegible] (قوله وفيه نظر لان [illegible]

الخ اقول [illegible] هذا الكلام على وجه لا يرد عليه هذا النظر [illegible]

[illegible]

مجاز بان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان فى الدلالة على المعنى الحقيقى بلا ترجيح الاول على الثانى فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذى لاقرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة ولاقرينة لها ولانسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلاقرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أونحوه فهو فى حكم الاستثناء على ما يأتى ولا يورث شبهة فان كل مايوجب العقل كونه غير داخل لايدخل وماسوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم أنه مخصص بل ناسخ بقى الكلام فى المخصص الذى يكون موصولا وقليل ماهو (واذا ثبت هذا فانه تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنه) مع أن فى الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنه والا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعى رحمه الله تعالى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا) أى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا العام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط

المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلاقرينة معنى ثم لايخفى أن قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لانسلم أنه مخصص لايستقيم الا أن يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم وحينئذ لافائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما أن يعلم تأخر أحدهما

الغلط كثيرا فى البديهيات لاسباب لاينافى الجزم بها عند عدمها (قوله ولا يكون لقوله بلاقرينة معنى) لان الخصم لم يدع حينئذ شيوع التخصيص بلاقرينة حتى يفيد منعه بل ادعى شيوعه بالقرائن كما صرح به ثم فرع عليه ايراث شبهة البعضية فى كل عام ولو بلاقرينة وهو ظاهر (قوله ثم لايخفى أن قوله الخ) قال الفاضل الشريف حمل الشارح كلام المصنف على وجه يتراءى من ظاهره نصار لغوا فى هذا المقام لاتعلق له بتمسك المخالف أصلا ويمكن توجيهه بأن يقال النزاع انما هو فى العام بلاقرينة مخصصة ومثل هذا العام لايحتمل أن يكون مخصصا بالعقل أو الحس أو بغير مستقل والا لكان مقرونا بما يخصصه والمقدر خلافه ولا بكلام مستقل متراخ عنه فانه ناسخ عندنا لامخصص نعم يحتمل أن يكون مخصصا بكلام مستقل موصول به فى التكلم الا أنه لم ينقل الينا وهو قليل جدا فقول المخالف التخصيص شائع ان أراد به أن التخصيص الذى يحتمله المتنازع فيه شائع فهو ممنوع وان أراد أن مطلق التخصيص شائع فهو مسلم لكن لايورث شبهة فى بقاء المتنازع فيه على عمومه لانه لايحتمل أكثر افراده كما بينا بل انما يحتمل منه فردا هو فى غاية القلة وحاصله أن جنس التخصيص شائع لكن النوع الذى يمكن أن تحمل صورة النزاع عليه قليل ما هو فلانسلم أن كثرة الجنس تقتضى الحاق العام المفروض بنوع نادر حتى يلحق بذلك الجنس وانما يصح هذا اذا لم يكن النوع قليلا فظهر أن قوله بلاقرينة له معنى وان ليس المراد المخالفة فى الاصطلاح ولا بيان أن التخصيص الذى يورث شبهة فى تناول العام عما بقى بعد التخصيص قليل وأما قوله ولا يورث شبهة فهو بيان وتحقيق لكون التخصيص بالعقل ونحوه فى حكم الاستثناء لا انه نفى للشبهة المذكورة فى قوله يورث شبهة ولهذا انكرها والمقصود أن هذه المخصصات التى بعضها فى حكم بعض لايحتملها مانحن بصدده لانها تكون مقارنة لما تخصصها لا يقال ماذكرت انما يدفع احتمال التخصيص عن العام فالذى يدفع احتمال النسخ عنه اذ يمكن نزول النسخ وان لم ينقل الينا ومع بقاء هذا الاحتمال لايكون قطعيا لانا نقول الكلام فيما يقدح حجية العام من حيث هو واحتمال النسخ ليس كذلك فان الاقسام فى احتمال النسخ متساويه الاقدام فاحتمال العام النسخ كاحتمال الخاص المجاز عند عدم القرينة وظاهر أنه غير قادح فيه انتهى وفى قوله الا أنه لم ينقل الينا وهو قليل جدا مناقشة ظاهرة لان مالم ينقل كيف يعلم أنه قليل وهكذا الكلام فى المطلق الشامل لما لم ينقل (قوله وحينئذ لافائدة الخ) لانه لايلزم من نفى المخصص بالمعنى الاخص نفيه بالمعنى الاعم الذى ادعاه الخصم مستدلا به على مطلوبه وقد يتكلف

او زايد اذ هو فى حكم الاستثناء ولا يورث شبهة على ما سيأتى بل كل مايوجب واحدا منها عدم دخوله لايدخل وماسواه يدخل وان كان الذى يسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلانسلم أنه مخصص فى الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام فى التخصيص المورث للشبهة بقى الكلام فى الكلام الموصول به المخصص المورث الشبهة وذلك قليل لاشيوع له ومع قلته محتاج الى القرينة فانه فى الموضع الذى يورث الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام فى العام الذى لم يظهر له مخصص واليه اشار المصنف بقوله ولانسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام الخ فالعام اذا خص فى الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص لكونه أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع وانما يصح اذا كثر هذا أو شاع وليس فليس فليتأمل اذا عرفت أن نظر الشارح رحمه الله تعالى انما يرد على توجيه كلام المصنف

من الآخر أولا وان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال أن يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام الخاص في الواقع لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأي علي رضي الله عنه فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها الا في الحامل المطلقة اذ لا [illegible] الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بأن يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه أو عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما في الآيتين على رأي ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا قوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي أيضا أن يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز أن يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينتسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير

في الجواب بان المراد منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر منع حكم التخصيص أعني ايراث الشبهة والتقدير ولا نسلم أنه مخصص مورث للشبهة (قوله لتأخره متراخيا) ظاهر كلامه يوهم أن التراخي شرط في النسخ مطلقا وليس كذلك فان المتأخر اذا كان هو العام لا يشترط في نسخه للخاص التراخي كما سيجيء (قوله وانما قيدنا بالجواز الخ) كانه اشارة الى أن جزم المصنف بكونه ناسخا في الواقع البتة كما يتبادر من ظاهر عبارته ليس كما ينبغي ويحتمل أن يشير به الى أن الوجه حمل كلام المصنف على حذف المضاف والتقدير مع جواز أن في الواقع الخ ثم التحقيق أن الموجب للعمل على المقارنة ليس هو الجهل بالمتأخر المتراخي فقط بل الجهل بالمتأخر موصولا أو متراخيا فالاولى حمل النسخ في عبارته على معنى يشمل النسخ والتخصيص مثل منع أحدهما حكم الآخر مثلا وهذا وان كان خلاف الظاهر لكن يظهر به التقريب بخلاف ما ذكره الشارح فتأمل (قوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخ) فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه

رحمه الله تعالى لا على كلام المصنف وانه حمله على الترديد في الاحتمال ومراد المصنف الترديد في التخصيص وأيضا لا نزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما ذكر بل يردد بينه وبين المعنى الاصح ويمنع أن كون أكثر العمومات مقصورا على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على أن كثرة احتمالات المجاز لا يوجبها ولا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وأيضا لم يتوهم أن مراد الخصم ما ذكره بل انما أورد ذلك الكلام في الشق الثاني من الترديد ليبطله كما أشرنا اليه فظهر انطباق الجواب عليه وتبين معنى قوله بلا شبهة وأيضا أراد بالمخصص في قوله وان كان المخصص هو الكلام ما يسميه الخصم مخصصا أو بالمخصص المصطلح كما أشرنا اليه فتحصل الفائدة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي في هذا المقام بعون الله تعالى الملك العلام قال (قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام) أقول فيه بحث وهو أنه ان أراد العموم والخصوص

أن المراد من العادة التعارف وقد فرق صاحب الكشف بينهما بأن العرف في الاقوال والعادة في الافعال (قوله الموجب لقصر العام) أي قصره على بعض ما تناوله في ثبوت الحكم لا في الدلالة على افراده فانه باق على العموم كما كان فان في القصر بغير المستقل مثل الاستثناء يخرج المستثنى من المستثنى منه في ثبوت الحكم لا في تناول صدر الكلام والخلاف في كون العام حقيقة فيما بقي في القصر بغير مستقل ليس على ما ينبغي بل الواجب الجزم والاتفاق بأنه حقيقة وهو قول جمهور الفقهاء بلا بعد بعده بعد هم وفاق ولا بعده خلاف ولا شقاق وما نقل عن أبي بكر الرازي من أنه شرط في كونه حقيقة أن يكون الباقي جمعا أو غير منحصر محمول على المستقل المتصل أو المراد في قصر الاطلاق عليه وهو المراد من قولهم انه مجاز في الاقتصار عليه واعلم أن قصر العام على بعض ما تناوله لا يصدق على النسخ بحال اذ لا قصر فيه أصلا لا بالنظر الى دلالة النظم ولا بالنظر الى ثبوت الحكم وصدق الكلام بل غاية ما فيه رفع الحكم الثابت عن المكلف بدليل آخر بعد مدة وأما القصر بغير المستقل في الاستثناء فهو بالنظر الى ثبوت الحكم لا بالنظر الى دلالة النظم فان قولنا جاء في القوم

(حتى لا يكون العام طاما مخصصا) بل يكون قطعيا في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض (فصل قصر العام على بعض ما يتناوله لا يخلو من أن يكون بغير مستقل) أي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما لا يكون كذلك سواء كان كلاما أو لم يكن (وهو) أي غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تعالى أتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق (أو بمستقل وهو) أي القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من

الازيد الا قصر فيه بحسب الدلالة فان صدر الكلام متناول له بعد كما كان قبل الاستثناء وانما أخرج عن الحكم بالحيثية لا عن تناول القوم ودلالة الكلام وأما في الصفة والغاية والشرط فبالنظر الى صدق الكلام فقط لا بالنظر الى دلالة النظم

الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام والخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا الا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على ما سيجيء (قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله) تخصيص عند الشافعية وأما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو أنه اما أن يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا وأخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاءني القوم أكثرهم فعلم أنه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجمل نحو لا تكرم رجلا أبوه جاهل وللاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر أو أخر ولا يخفى أنه لا بد من اعتبار الشئ أولا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل

وان صح باعتبار ما ذكر لكن لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا عنده فيكون الظني ناسخا لمثله وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن أن يقال ان المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي فقوله مثال ذلك على المعنى اللغوي أي نظير ذلك (قوله فاستثناء) أراد به الاستثناء المتصل اذ لا اخراج في المنقطع (قوله أو غيرها نحو جاءني القوم أكثرهم الخ) أجاب صاحب الترجيح بان الكلام المذكور في تأويل جاءني أكثر القوم فلا قصر فلا يرد الاعتراض وفيه بحث لجريان مثل هذا التأويل في الاستثناء أيضا بل الاعتذار عن اهمال بدل البعض ما ذكره العلامة الرازي في شرح المختصر وهو أن بدل البعض في حكم الاستثناء فلهذا لم يفرد بالذكر وأما بدل الغلط والاشتمال فلا تناول فيهما وأما بدل الكل فلا اخراج فيه وقيل انما لم يتعرض للبدل لانه مقصود بالنسبة فكأنه أصل المذكور ويمكن أن يكون هذا محل كلام صاحب الترجيح فحينئذ يندفع البحث المذكور فليتأمل (قوله

على هذا الاصطلاح كان مناقضا لما ذكره المصنف قبيل فصل بيان حكم الخاص حيث قال لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين وان أراد مصطلح أهل المعقول فلا يناسب المقام لان الكلام ههنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر وبهذا يظهر أن قوله الآتي فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا قلنا هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن أن يقال المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي قال (بل ان كان بالا وأخواتها فالاستثناء) أقول أراد بالاستثناء الاستثناء المتصل نحو أكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه قال (فعلم أنه لا ينحصر في الاربعة) أقول قال ابن الحاجب في المنتهى وقد أهملوا بدل البعض وهو مخصص باتفاق كالصفة وذكر العلامة الشيرازي في شرح المختصر أن حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذا لم يفردوه بالذكر بل تكلموا في الاربعة المشهورة وانما خص بدل البعض بالذكر لعدم التناول في بدل الغلط والاشتمال وعدم الاخراج في بدل الكل قال (لانا نقول المراد بصدر الكلام) أقول هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله

الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير ولو قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء مثل أنت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجواب آخر وهو أنه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكأنه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سبق فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق أن المتراخي نسخ لا تخصيص

لاحتياجها الى مرجع الضمير الخ) نقض بقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه مخصص مستقل مع أنه محتاج الى ما قبله لانه مرجع الضمير وقد يجاب بأن احتياج الحال الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا من حيث هما صفة واستثناء على سبيل الاطراد بخلاف قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فلا نقض به (قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط) ولم يذكر الاستثناء والغاية لان بعض علمائنا قالوا بمفهومهما كما يشير اليه في بحث الاستثناء (قوله قلت بل المراد الخ) فيه بحث لان قصر العام على البعض بهذا المعنى لا ينافي اول النسخ كما زعم لان الناسخ متعرض لنفي الحكم عن المخرج كما علم واعترض عليه الفاضل الشريف أيضا بأنه على هذا ينبغي أن يكون جاءني زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط قال والحق هو الجواب الاخير ويمكن أن يدفع بأن المراد من قصر العام ما ذكر لان معنى القصر مطلقا ذلك (قوله وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر) لا يخفى أن هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير (قوله وان قيل جعل المستقل الخ) قد يدفع بأنه أراد بالمستقل المستقل الموصول وانما لم يقيد به اعتمادا على ما سبق ذكره وفيه أنه يستلزم أن لا يكون النسخ معدودا من القواصر

لا يصدره وقوله والمراد بالكلام الخ جواب عن قوله ولا الموصوف بالجمل الخ قال (لاحتياجها الى مرجع الضمير) أقول نقض هذا بقوله تعالى أحل الله البيع وحرم الربا فانه مستقل مع أنه محتاج الى ما قبله لمرجع الضمير قال (فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم الخ) أقول منشأ السؤال ذكر المصنف لفظ القصر في أربع مواضع فان قيل قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على أن القول بمفهوم الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح في مباحث الاستثناء صرح فخر الاسلام أن كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا أن موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك أن الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله وقال في تلك المباحث نقلا عن بعض أئمتنا شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاستثناء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فعلم أن من علمائنا من قال بهذين المفهومين وهو السر في اقتصار الشارح على ذكر الصفة والشرط قال (قلت بل المراد ههنا أن يدل على الحكم الخ) أقول قيل فعلى هذا ينبغي أن يكون جاءني زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في البعض فقط والحق ما أجاب بقوله وجواب آخر قال (وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو أن كون الشرط الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في

مدخوله ويكون المراد من الرجل ما هو المعهود بالنسبة الى المخاطب وليس هو الا العالم وكذا في الغاية نحو أتموا الصيام الى الليل الصيام لا يدل على عموم الامساك بل يصدق على امساك ساعة وانما عمد باعتبار دخول الغاية وتعميم النهار وكذا الشرط نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فانه لو عري عن الشرط لم يدل على العموم قط وانما يدل على عموم وجود النهار على تقادير المقدم بدخول الادوات وانعقاد الكلام شرطية فالقصر في هذه الثلاثة انما هو بالنظر الى صدق الكلام يعني أنه لولا الغير لافاد عموم الصدق في الثلاثة وعموم الحكم في الاستثناء وانما يكون عموم الدلالة قبل القصر لو كانت هذه الكلمات من ألفاظ العموم قبل دخول الغير ولحوق الادوات (قوله حقيقة في الباقي الخ) لانه مستعمل فيما وضع له كما كان قبل واعترض عليه بأنه ان أريد الوضع الشخصي فهو ممنوع وان أريد النوعي فهو لا يوجب الحقيقة والجواب عنه باختيار الشق الاول وذلك لانه لا انزياح فيه حقيقة في الدلالة وانما هو في ثبوت الحكم أو صدق الكلام بالمعنى

قلنا

قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله وأما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو انه له كذا وكذا وأما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ (قوله وأما العادة فلو حلف لا يأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا في رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله أولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطئ أعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال

(قوله قلنا التخصيص قد يطلق الخ) فعلى هذا ينبغي أن يخص قول المصنف وهو حجة فيه شبهة بالعام الذي خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق قبيل الفصل من أن العام الذي خص بمستقل موصول بنسخه قطعي في الباقي وعلى هذا يندفع ما يقال لو ثبت اطلاق التخصيص على ما يتناول النسخ في كلام من يعتد به من المشايخ فهو محمول على المعنى اللغوي يؤيده قول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي أنه نسخ لا تخصيص والكلام ههنا في المعنى الاصطلاحي بقرينة قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة لان العام في صورة النسخ قطعي في الباقي (قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع الخ) اطلاق التخصيص على تخصيص الكتاب بالاجماع لا يقتضي القول بجوازه لجواز أن يكون ذلك الاطلاق في ضمن النفي بان يقال لا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع فلا يرد عليه أنه يفهم منه القول بجواز نسخ الكتاب بالاجماع مع أنه قد تقرر عندهم أن لا اجماع في زمن النبي عليه السلام ولا نسخ بعده وبالجملة الاجماع لا يكون ناسخا لحكم الكتاب والسنة في المذهب الصحيح وأما قول صاحب الهداية ان نسخ نكاح المتعة ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم مع أن النبي عليه السلام كان أحله في غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزو به فمعناه أن الصحابة أجمعوا على أن نكاح المتعة قد انتسخ وقت النبي عليه السلام للاحاديث الواردة في نهي النبي عليه السلام عنه صرح به في النهاية (قوله لان المدرك بالحس هو أن له كذا) قيل فيه أيضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا الا انه له كذا لانه حكم تعرف حقيقته

التعبير كما لا يخفى على ذي فطانة وبصيرة قال (قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ الخ) أقول فيه بحث لان اطلاق التخصيص على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ يشهد به التتبع ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي يؤيده قوله الآتي وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في الباقي كما سيأتي وقول الشارح في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وأما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع فانه بعد زمن الرسول عليه السلام ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب أن يقال انما ترك المقارنة اكتفاء بما ذكر قبيل الفصل فانه لقرب العهد به مما أوجب الاكتفاء به قال (فيه تسامح لان المدرك بالحس هو أن له كذا وكذا الخ) أقول فيه أيضا تسامح لان المفهوم من قوله

الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أي وأما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لا يقع على العنب

الذي هي فليس هناك مجموع ولا بعض بالنسبة الى الدلالة وان كان في ظاهر عبارة المصنف نوع انحراف عنه وقد أجيب عنه أيضا بان الباقي يراد بالوضع الاول لا الثاني حتى يلزم الاشتراك (قوله حجة بلا شبهة فيه) هذا لا يتفرع على كونه حقيقة بل على كونه بغير مستقل فانه حجة بلا شبهة مع فرض كونه مجازا (قوله أي لفظ العام) الاضافة اما بيانية فيكون مفاده الوصف يعني اللفظ العام واما من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على مذهب الكوفيين على أنه لا منع من اتصاف المعنى بالعموم (قوله حقيقة من حيث التناول) قال شمس الائمة السرخسي حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى

لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى (وهو) أى العام (حجة بلاشبهة فيه) أى فى البواقى وهذا اذا كان الاستثناء معلوما أما اذا كان مجهولا فلا (وفى المستقل كلاما أو غيره) أى فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره (مجاز)

احتمال ان يكون أكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مماليك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى أحرار الا مماليكى (قوله فى فصل المجاز) أى فى التقسيم الثانى على أن يكون المراد من الفصل معناه اللغوى لا المعنى المتعارف فانه لم يضع للمجاز فصلا بل وضع لعلاقاته ولم يذكر فيه ما يناسب هذه الحوالة من ان اللفظ الواحد بالنظر الى المعنى الواحد حقيقة ومجاز من حيثيتين فكذا هنا واعترض عليه بان ذلك انما هو باعتبار وضعين والا فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فاللفظ فيه حقيقة واما غيره فهو مجاز وأجيب بان حاصل الكلام انه لما ثبت كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من حيثيتين ثبت جوازه على

كل مملوك لى فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مملوك رقبة لا يدا حتى يكون أحق بكسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وأم الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وأم الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد ما بقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وأم الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبى حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله فى غير المستقل) اختلفوا فى العام الذى أخرج منه البعض هل هو حقيقة فى الباقى أم مجاز والجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى غير منحصر أى له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال أبو الحسين البصرى حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضى أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضى عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة فى الباقى وان كان بمستقل فهى فى الباقى مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ

بالعقل لا بالحس (قوله بخلاف المدبر وأم الولد الخ) فانه يحل للمولى وطؤهما فدل على أن الملك فيهما كامل دون المكاتبة لان الوطء لا يحل الا بكمال أحد الملكين بالنص (قوله لان ذلك باعتبار الرق) أى تتأدى الكفارة باعتبار الرق والحاصل أن الواجب بالنص تحرير رقبة وهى اسم لذات مرقوقة عرفا والمكاتب كذلك لانه عبد ما بقى عليه درهم واعلم أن بين الملك والرق مغايرة لان الرق ضعف حكمى يصير به الشخص عرضة للتملك والابتذال شرع جزاء للكفر الاصلى والملك عبارة عن المطلق الحاجز أى المطلق التصرف لمن قام به الملك الحاجز عن التصرف لغير من قام به وقد يوجد الرق بلا ملك كما فى الكافر الحربى فى دار الحرب والمستأمن فى دار الاسلام لانهم خلقوا أرقاء جزاء لكفرهم ولكن لا ملك لاحد عليهم وقد يوجد الملك ولا رق كما فى العروض والبهائم لان الرق مختص ببنى آدم وقد يجتمعان كالعبد المشترى كذا فى غاية البيان (قوله واشتراط الملك) جواب عما يقال انه اشترط فى الكفارة الملك وهو ناقص فى المكاتب فينبغى أن لا يصلح تحريره للكفارة (قوله ولا نية له) قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخواته صح ويحنث بالاكل (قوله عند أبى حنيفة رحمه الله) وقالا يحنث لان الفاكهة ما يتفكه به أى يتنعم قبل الطعام وبعده وهذه الاشياء يتفكه بها فى العادة (قوله وقالت الحنابلة حقيقة) وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعى واليه يميل الغزالى وكثير من المعتزلة وأصحاب أبى حنيفة رحمه الله (قوله حقيقة ان كان بغير مستقل) قال فى فصول البدائع والحق أن المخصص بغير المستقل ليس حقيقة

أن له كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك ان المدرك له ليس الا العقل بل المدرك بالحس هو كذا وكذا قال (ولا نية له الخ) أقول قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب واخويه صح قال (واختار المصنف أن اخراج البعض ان كان لغير مستقل فصيغة العام الخ) أقول فان المصنف شرط فى العموم الاستغراق وقد صرح شراح أصول فخر الاسلام أن من شرط فى العموم الاستغراق يجعل العام مجازا فى الباقى بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم ما ذكروه فى لفظ العام لا فى صيغ العموم وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

الذى أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقى مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقى وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصى بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقى عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجىء فى فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد الوضع النوعى بمعنى انه يثبت من الواضع انه اذا اقترن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقى فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضا كذلك على ماسيجىء وقد صرح فى بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل فى الباقى والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبه على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ماقبلها أو نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق بآخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل

عنده ولا مجاز اقاله فى المعتمد (قوله وفيه نظر لانه ان أراد الخ) قد يجاب عنه بمثل ما أجاب به عن النظر الثانى وتقريره ان الاشتراك انما يلزم اذا أريد به الباقى بالوضع الثانى كما يشعر به ظاهر عبارة المصنف وليس كذلك بل بالوضع الاول والاستعمال الاول وعدم ارادة البعض المخرج منه غير داخل فى معناه بل طارئ عليه بخلاف المجاز فانه انما يكون باستعمال ثان ضرورة أن استعمال الحقيقة يكون فى الموضوع له والمجاز فى غيره (قوله والا لكان مشتركا) لا عاما والكلام فيه ان قلت المشترك لفظ واحد موضوع لمعان متعددة وضعا متعددا وههنا انما يثبت الوضعان للمطلق والمقيد فلا يلزم الاشتراك ولذا ذكر علاء الدين الشاشى انه لم يجد قوله والا لكان مشتركا فى النسخة المقروءة المصححة عند الشارح قلت القيد خارج فيتحد الموضوع أعنى اللفظ (قوله وسيجىء فى فصل الاستثناء) اعترض عليه بان ما ذكر مذهب ابن

ان شاء الله تعالى قال (باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية) أقول زاد ههنا بعد الاستثناء الامور الثلاثة وزاد فيما سيأتى فى موضعين بعده لفظ نحو اشارة الى عموم الدليل لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المصنف ان دليله أخص من مدعاه قال (وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصى الخ) أقول حاصله انه ان أراد بالوضع للباقى الوضع الشخصى فممنوع كيف وقد صرح فى مباحث الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى فى الحكم وان أراد به الوضع النوعى بالمعنى الاول فلا نسلمه أيضا كيف ودلالة اللفظ باعتباره يجب أن تكون بواسطة تعينه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان أراد به الوضع النوعى بالمعنى الثانى سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة والمدعى ذلك واعلم أن عبارة المصنف وقعت هكذا لان الواضع وضع اللفظ الذى استثنى منه للباقى ولما كان المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع للباقى بالاستقلال أورد عليه الشارح السؤال وأما اذا صرفت عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الاول فيندفع النظر بان يقال نختار ان المراد الوضع الشخصى لكن لا بالمعنى الذى ذكره حتى يلزم الاشتراك بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والآن تناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له قلنا لا نسلم انه الآن تناوله وحده بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم وداخل فى التناول كما ذكر فى مباحث المستثنى وسيعرف الشارح بهذا عن قريب فلا تغفل قال (والا لكان مشتركا) أقول يوجد هذا فى بعض النسخ وهو الموافق

ان هذا اللفظ فى بعض ما تناوله حقيقة من حيث انه من افراده ومجاز من حيث تحقق العلاقة بين الكل والبعض (قوله قالوا كل عام خص بمستقل الخ) لقائل أن يقول ان المتصف بكونه مستقلا أو غير مستقل انما هو الكلام باعتبار افادته المعنى المستقل التام وأما العقل فلا يتصف بواحد منهما على ما هو المتبادر من العبارة فان غير المستقل على ما فسره كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه فى افادة المرام فلا عليهم فى ذلك شئ (قوله وهو أن المخصوص بالعقل الخ) يشعر بان المخصص ان كان الحس أو العادة أو الزيادة والنقصان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء الا فيما أحاط به الحس (قوله فانه يكفر جاحدها الخ) دليل انى على كون الخطابات الواردة بالفرائض دليلا قطعيا كما أن قوله فان التخصيص دليل لمى عليه وأنت تعلم أن العام بما هو عام أى من غير لحوق المخصص وتعقب القاصر

طنى الدلالة عند الشافعى رحمه الله فكيف المخصوص بالبعض فليتأمل (قوله فان كان ما يوجب العقل تخصيصه الخ) قيل عليه بل لا بد

قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار وأجيب بان الكلام ليس في مطلق العام المخصوص بل فيما هو من خطابات الشرع اذ المبحوث عنه هو الادلة الشرعية ولا نسلم ان العقل يقتضي اخراج بعض مجهول عنها فمن ادعاه فعليه عهدة دعواه (قوله فعند الكرخي رحمه الله لا يبقى حجة أصلا) وذكر في الكشف انه يثبت حكم العام في أخص الخصوص من غير توقف على البيان وما وراءه يحتاج اليه (قوله معلوما كان المخصوص) أي الخاص المخرج من العام (قوله كما كان) أي يوجب الحكم في هذا القدر ايجابه قبل التخصيص (قوله لانه غير مستقل بنفسه) يفيد أن علة عدم تعليل المستثنى هي كونه غير مستقل فاذا كان الحال ذلك فكيف يمكن ان يستدل على عدم تعليل دليل الخصوص بمماثلة الاستثناء بعد تخالفهما في علة التعليل (قوله وعندنا لا تمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل يمكن فيه شبهة في افادته المراد لا في ثبوته فهذا المختار عند المصنف رحمه الله يخالف الاقوال الثلاثة.

كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة من ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون الباقي حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وأما بحسب وضع واحد فذلك المعنى

الحاجب ومن تبعه وليس بمختار عند المصنف ورد بعد التسليم بانه كلام على السند (قوله وعامة الافعال) احتراز عن افعال المقاربة مثل عسى (قوله وقد يكون بثبوت قاعدة الخ) قيل ههنا وضع نوعي آخر خارج عن القسمين وهو وضع الكناية بالنسبة الى المكنى عنه وهذا لا يرد على ما ذكره الشارح فيما بعد من أن الكناية مستعملة في الموضوع له لكن لا لانه مناط النفي والاثبات بل لينتقل منه الى المكنى عنه فان الكناية على هذا حقيقة يندرج وضعها في أحد المعنيين الاولين وأما على المذهب الصحيح من أنه مستعمل في المكنى عنه اذ اللفظ انما يكون مستعملا في الغرض الاصلي كما ذكر في المفتاح والظاهر خروج وضعها عن المعاني المذكورة اذ لا يندرج في أحد المعنيين الاولين والا لكانت حقيقة ومن البين انها على تقدير استعمالها في المكنى عنه ليس كذلك ولا في الثالث والا لكان مجازا مع أن قسيم له عندهم (قوله من حيث قصد به الشجعان الخ) الشجعان بكسر الشين جمع شجاع كغلمان وغلام وقد يجمع على شجعة وشجعان بضم الشين (قوله ومن حيث قصد به الخ) ان قلت قد اعتبر في تعريف العام استغراقه لجميع ما يصلح له كما سبق فان كان الافراد المجازية مما يصلح له لم يوجد عام أصلا والا فلا يكون الاسود بالاعتبار المذكور عاما قلت المراد من جميع ما يصلح له بالنظر الى الاستعمال فاندفع السؤال (قوله وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين) هذا يخالف ما ذكره في التقسيم الثاني حيث صرح هناك بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا من جهة واحدة لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فليتأمل فيه وقد أجاب البعض عن النظر بان ههنا أيضا وضعين على ما حقق شخصي للكل ونوعي للباقي وكأنه بنى الكلام على أن الاشتراك انما يلزم اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع على أن تحقق الوضع النوعي الذي يصير به اللفظ حقيقة فقد دفعه الشارح بما سبق وقد يجاب أيضا بان كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد

للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب وغيرها ووجهه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين واحد الا انه في الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا أشار رحمه الله تعالى بقوله هذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه وجه

امانفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده أن هذا النوع من المجاز أعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ماهو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ماوعده المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير في الاستعمال فكما كان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف

باعتبار حيثيتين هو المعنى المشترك فلا يضره الفارق وهو أن ذلك باعتبار وضعين وفيه نظر لان كلام المصنف ليس مبنيا على قياس الجمع بين الحقيقة والمجاز بهذه الطريقة في هذه الصورة على الجمع بينهما في صورة أخرى بل على طريقة اثبات الحكم الجزئي بالقاعدة الكلية وحاصلها أنه لما ثبت في فصل المجاز أن اللفظ يجوز أن يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد باعتبار حيثيتين ثبت جوازه على هذا الوجه ههنا أيضا اذا كانت القاعدة مفيدة بان يكون ذلك باعتبار وضعين لا يثبت ذلك الحكم فيما لا يكون فيه الا الوضع الواحد ولو سلم أن ذلك بطريق القياس فاثبات الفرق انما لا يضر اذا لم يكن مؤثرا وتأثير تعدد الوضع في جواز الجمع بهذا الطريق مما لا سبيل الى انكاره (قوله أما نفس الموضوع له الخ) رد عليه باختيار أن ذلك المعنى بعض الموضوع له ومع ذلك هو حقيقة فيه من حيث التناول ولا نسلم أن كل ما هو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان اراد انه مجاز من جميع الحيثيات وان أراد به أنه مجاز من بعض الحيثيات فلا يضر لجواز أن يكون حقيقة من حيثية أخرى وأجيب بان كلام الشارح مبني على مذهب القوم من أن اللفظ المستعمل في الجزء مجاز مطلق وجعلوا الاستعمال في غير الموضوع له أعم من أن يكون في الجزء أو في الخارج فالمنع بانا لا نسلم أن كل ماهو غير الموضوع له فاللفظ فيه مجاز ان أراد أنه مجاز من جميع الحيثيات غير موجه ويؤيده أنه ذكر ماذهب اليه فخر الاسلام من أن اللفظ المستعمل في الجزء حقيقة قاصرة على طريق السؤال وأجاب عنه أيضا بقوله لا تقابل مطلق المجاز بل المجاز الذي هو غير اطلاق الكل على البعض فان قلت الحقيقة ههنا لم تجعل مقابلا لمطلق المجاز بل للمجاز من حيث القصر قلت بل جعل مقابلا له فانه لما جعل حقيقة من حيث التناول فقد جعل مطلقا مجازا من حيثية أخرى استفيد منه أنه ليس بمجاز أصلا من حيث التناول فقد جعل مطلق المجاز مقابلا للحقيقة المذكورة فليفهم (قوله ولا اشارة اليه في فصل المجاز) أي لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا على طريقة فخر الاسلام (قوله وقد يجاب بان الباقي الخ) ليس جوابا آخر عن قول المصنف غير النظر

تركه في بعضها ان المطلق مغاير للمقيد في الجملة قال (وقد يجاب) أقول أي عن قول المصنف بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز أن يكون جوابا عن النظر بمنع قوله أو غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد المصنف لانه يدل على كونه حقيقة مطلقا ومدعاه كونه من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه قال (اذا كانت ارادته باستعمال ثان) أقول الاولى أن يضم الوضع الى الاستعمال ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق

القول الثاني فبكونه ظنيا على تقدير كون المخصص معلوما وبكونه حجة على تقدير كونه معلوما وأما على القول الثالث فبكونه ظنيا على التقديرين (قوله لانه ترجيح من غير مرجح الخ) اعترض عليه بانا لا نسلم عدم الرجحان فيما كان دليل الخصوص معلوما بل جميع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم على انه لو تم لدل على ان العام لا يبقى حجة أصلا بل يصير مجملا موقوفا على البيان وأجيب بان المراد لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل يترجح ماوراءه ظنا لا قطعا فيما كان معلوما لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل ولا يترجح أصلا فيما كان مجهولا ورد بان هذا الجواب لا يدفع الايراد أصلا فيما كان دليل الخصوص مجهولا فيجب أن لا تبقى الحجة عامة ويمكن أن يقال ان هذا الوجه انما يدل على عدم قطعية العام فيما كان مجهولا لو لم يحتمل سقوط المخصص بالكلية ولكنه يحتمل فمقتضى السقوط البقاء في القطعية ومقتضى عدم الترجيح عدم الحجية بالكلية وكل منهما محتمل للشبهتين فيكون حجة فيها شبهة ولكن التحقيق أن اللفظ المقصور

أى لفظ العام مجاز فى الباقى (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث انه مقصور على الباقى (حقيقة من حيث التناول) أى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه (على ما يأتى فى فصل المجاز

عن ظاهره الذى هو الكل لصارف هو دليل الخصوص فهو بالنسبة الى كل ما تحته من مراتب الافراد الباقية على قدم سواء فى كونه مجازا فيها ولا دليل على ارادة بعض منها لا يثبت فرد معين منها الا بعالة ودليل الخصوص انما يصلح قرينة صارفة عن الحقيقة وأما على تعيين الباقى مما تناوله فلا مثلا ان قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك انما يدل على أن المراد من المشركين فى قوله اقتلوا المشركين ليس كلهم وأما أنه كل الباقى بعد الاخراج أو بعضه فلا يدل عليه أصلا فان قيل دلالة العام قبل التخصيص على الكل والمخصص انما يخرج ما تناوله فتبقى هذه الدلالة فيما وراءه كما كان لعدم الصارف عنه قلت دلالة العام بعد التخصيص دلالة أخرى باستعمال ثان ولا دليل على التعيين فلا يدرى أنه مستعمل فى جميع الباقى أو فى بعضها الا بقرينة هذا فان قيل هذا يدل على عدم حجية العام المخصوص أصلا كما هو مذهب

المستقل فانه غير مخصوص فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا وأجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل وباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانه انما تناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق أنه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلاث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال أن يكون أكثر ولو قال مماليكى أحرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال أن يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى أحرار الا مماليكى (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام بالوصف دون

المذكور كما ظن اذ لا يلائم التفريع الآتى بل هو جواب عن النظر الا أنه لا يفيد المصنف كما ذكره الفاضل الشريف لانه يبين أن يكون حقيقة مطلقا وكلام المصنف أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه (قوله وفيه نظر) لم يذكر المصنف فى بعض النسخ وجه النظر وفى بعضها الانتقاض بالصفة بمعنى أن الصفة أيضا ليست صيغا مخصوصة مضبوطة (قوله وفلان فلان) لم يقل فلان وفلان كما ذكره شراح مختصر ابن الحاجب لان الشارح فى مقام التقدير وترك العطف فلا مجال فى هذا المقام لتوهم التأكيد (قوله وذكر شمس الائمة الخ) فيه بحث لانه ان أراد بقوله من حيث انه كل أنه كل ما وضع له فهو ممنوع الا أن يكون على قول من لا يشترط فى العموم الاستغراق وبقوله انه موضوع لجمع من المسميات وان أراد أنه كل المراد فذلك لا يقتضى كونه حقيقة (قوله كان الاستثناء صحيحا) يعنى فلا يعتق واحد منهما أصلا (قوله بخلاف ما لو قال مماليكى أحرار الا مماليكى) حيث يلغو الاستثناء ويعتق الكل والحاصل أن استثناء الكل لا يصح اذا كان بلفظ المستثنى منه بان قال نسائى طوالق الا نسائى وأما اذا كان بغير ذلك اللفظ فيصح مثل أن يقول نسائى طوالق الا زينب وهندا وعمرة وبكرة حتى لا يطلق واحدة منهن ولذا لو قال ثلث مالى لزيد الا ثلث مالى لا يصح ولو قال ثلث مالى لزيد الا ألفا وثلث ماله ألف صح ولا يستحق شيأ ولقائل أن يقول هذا ينتقض بما اذا قال أنت طالق ثلاثا الا واحدة وواحدة وواحدة حيث يقع ثلاث عند أبى حنيفة وفى رواية عن أبى يوسف رضى الله عنه والمسئلة فى العناية مع أنه استثناء الكل لا بلفظ المستثنى منه ويمكن أن يجاب عنه بان العطف للاشتراك والمعطوف والمعطوف عليه كلاهما من العدد فصار كأنه قال ثلاثا الا ثلاثا بخلاف ما مر من المسئلة (قوله كان الاحسن) قيل انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية فيؤل الى الوصف وفيه نظر لان الاضافة البيانية انما تكون فيما يصدق المضاف اليه على غير المضاف صرح به فى المطول وغيره وههنا ليس كذلك والاولى أن يقال الاضافة لادنى ملابسة أى اللفظ الذى هو من افراد العام على أن الكوفيين جوزوا اضافة الموصوف الى الصفة (قوله

عضد الدين وغيره قال (وفيه نظر) أقول لعل وجهه أن يقال ان أريد بخصوصية الصيغ الخصوصية الشخصية فلا نسلم ذلك وان أريد النوعية فمسلم ولكن المستقل أيضا مخصوص مضبوط كذلك قال (كان الاحسن أن يقول أى اللفظ العام) أقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة على البيانية

الاضافة

الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار أنه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه أن العام المقصور على البعض لا يخلو من أن يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده أحرار الا بعضا أورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى أن يتبين المراد وعلى الثانى اما أن يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى أن يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز أن يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل أن يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر أنه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا أن يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار أن العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان

وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الخ) ليس المراد بالمجهول المجهول من كل الوجوه حتى يرد ان اخراج ما ليس بمعقول لا يعقل وهو ظاهر وقد أجيب عن النظر بأن الكلام فيما هو من خطابات الشرع لا فى مطلق العام المخصوص كيف والمبحوث عنه الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل ولا نسلم أن العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطابات الشرع فمن ادعى فعليه البيان وقد يجاب أيضا بان القضية المذكورة وهى أن المخصوص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا مهملة لا كلية بدليل قوله لانه فى حكم

فيؤل الى الوصف قال (لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال الخ) أقول قوله على ما يشعر متعلق بلفظ العام المنفى وأراد بمن قال صاحب الكشف فان كلامه فى لفظ العام حيث قال فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف فى العام الذى خص منه فعنده لا يجوز بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز بابقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة فى الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص فى باب ألفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق عليه الا انه لما لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء قال (وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول الخ) أقول النظر مدفوع لان مراد المصنف كما تشهد به عبارته أن العام المخصوص بالعقل ما هو خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص كيف لا والمبحوث عنه أحوال الادلة الشرعية والتعميم خلاف الأصل فلا يرتكب الا لضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول من خطاب الشرع فمن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس والعادة وغيرهما فانه كالعقل بالنظر الى عمومات خطاب الشرع ولعل السر فى ترك المصنف التعرض لذلك الا كتفاء بالعقل

عن مستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغى أن يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة) كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص ومالا فلا (واما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا لانه

ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين أنه لم يدخل) أى التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام

مجهولا ولا يثبت به الحكم، (وان كان معلوما فالظاهر أن يكون معللا لانه كلام مستقل) والاصل في النصوص التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما فالعام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء) في انه يبين أنه لم يدخل (فلا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا ولا يبقى العام حجة في الباقي (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم أنه غير محمول على ظاهره) وهو ارادة الكل فعلم أن المراد منه البعض بطريق (قوله

المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب (قوله وان كان مجهولا لا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا ولا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيأ حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا ومجملا موقوفا على البيان، (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا أما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وأما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر أما أولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول أما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم وأما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على أن لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل وعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول

الاستثناء والفرض أن ما ذكروه على الاطلاق وليس بصحيح (قوله وغاية توجيهه الخ) قال الفاضل الشريف هذا التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصوص مجهولا وقد يقال على تقدير كون المخصوص مجهولا لا يحتمل سقوط المخصوص في نفسه لاستقلاله نظرا الى شبهة الناسخ فيبقى العام حجة كما كان وسقوط الاحتجاج بالعام نظرا الى شبهة الاستثناء فلا يسقط الاحتمال بالشك بل يتطرق اليه شبهة وأنت خبير بان هذا دليل مستقل على عدم سقوط الاحتجاج بالعام المخصوص مطلقا كما ذكره المصنف ولا كلام فيه انما الكلام في أن الدليل الذي أورده على تمكن الشبهة يفيد نفي بقاء العام حجة وتوجيه الشارح لا يدفع في صورة كون المخصوص مجهولا (قوله وعلى هذا يكون الخ) فيه منع لان المراد بقوله من غير مرجح مفيد للقطع فيعم صورة المعلومية اذ المرجح هناك أيضا لا يفيد القطع لاحتمال خروج بعض

قال (وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت الخ) أقول لما اعترف الشارح بان مراد المصنف عدم ثبوت عدد معين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح أيضا مرجح يفيد القطع لانه ذكر في دليل ذلك وكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة مثلا وعلم أن المائة غير مرادة اما التخصيص افراد معلومة أو مجهولة فكل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما في صورة المجهولية فلما مر واما في صورة المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل محتمل وهذا الاحتمال دائر بين كل فرد فاى فرد أريد بالعام على القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا اذا أريد كل ما بقي بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع واندفع النظر الاول لان منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قال (بل مجموع ماوراء المخصوص متعين) أقول قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام فيه وهذا القدر من التعيين جعله دليلا حتى لو لم يكن أيضا لم يكن دليلا أصلا وكذا الثاني لان الدليل بعد ما تم يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل يراد ما بقي ظنا كما هو المطلوب فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة المجهولية وانما قيل هذا التوجيه

الجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم أن المائة غير مراده فكل واحد من الاعداد التي دون المائة متساوٍ

أن اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر غرة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال

(قوله حتى يخصصه) يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص أو مجهولا أن يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في أصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في أصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصوص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت

آخر بالتعليل كما اعترف (قوله خبر القهقهة على القياس) روى خالد الجهني أن النبي عليه السلام كان يصلي فدخل المسجد أعمى فتردى في بئر كان هنالك فضحك بعض من خلفه فقال عليه السلام الا من ضحك منكم فليعد الصلاة والوضوء فان قلت لا يخلوا اما أن تكون الصلاة التي أمر النبي عليه السلام باعادتها فريضة أو سنة وأيا ما كان ينبغي أن لا يعدي الحكم الى الاخرى لما تقرر من أن ما ثبت على خلاف القياس يقتصر على مورده قلت بعد تسليم انها كانت احداهما فقط لما كانت الفرائض والنوافل مشاركة في نفس الصلاتية وانما الاختلاف بالعوارض عدي الحكم باعادة احداهما الى الاخرى بخلاف صلاة الجنازة (قوله وكذا خبر الاكل ناسيا) هو قوله عليه السلام للذي أكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك فان قلت هذا الحديث معارض للكتاب فكيف يعمل به وذلك لانه يقتضي بقاء الصوم والكتاب ينفيه لان المأمور به بقوله تعالى وأتموا الصيام الى الليل هو الصيام الى الليل وهو الامساك عن الاكل والشرب والجماع اليه ولم يبق في الناسي لوجود الاكل حقيقة قلت أجاب عنه مولانا حميد الدين الضريري بان في الكتاب اشارة الى أن النسيان معفو قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فهذا الحديث وافق له فيعمل به ويحمل الكتاب على حالة العمد جمعا بين الادلة ولقائل أن يقول لا يتعين حينئذ من وجوب العمل بمقتضى هذا الخبر ترجيح مجرد خبر الواحد على العام المخصوص بل الثابت به ترجيح خبر الواحد المؤيد بالكتاب عليه والكلام في الاول كما يقتضيه السياق فليتأمل (قوله مع شك في أصله) أي في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل ظني الدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس (قوله وقد يستدل الخ) رد هذا الاستدلال

لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي قال (انه دون خبر الواحد الخ) أقول أي العام بعد التخصيص أدنى من خبر الواحد في المرتبة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة وهو قوله صلى الله عليه وسلم من ضحك منكم بقهقهة فليعد الصلاة والوضوء جميعا على القياس فحكموا بفساد الصلاة بها مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وهو قوله عليه السلام (تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك) قوله وذلك أي بيان كونه دون خبر الواحد (قوله مع شك في أصله) أي في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصل ظني الدلالة وان كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس قال (وليس بسديد لان القياس مظهر الخ) أقول فيه بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس دون نفس القياس لما صح قولهم ان العام الذي نسخ ما يتناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه القياس نعم ذلك الاستدلال غير صحيح لكن لا لما ذكر بل لان القوم لا يدعون مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة

الكرخي قلنا من عدم قيام الدليل على تخصيصها في الباقي ينبعث الظن بانه هو المراد كله فيحمل عليه ثم اذا ظهر الخبر الموجب للظن أو القياس يكون قرينة على أن المراد منه بعض الباقي (قوله كالعام الذي لم يخص عند الشافعي الخ) وانما لم يقل كالعام عند الشافعي رحمه الله لان التشبيه انما يصح بالتشبيه الى العام الذي لم يخص من بين أقسام العام (قوله يجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس يدل على أنه دون خبر الواحد في الدرجة لرجحانه على القياس حتى قدموا عليه خبر القهقهة في الصلاة والاكل ناسيا في الصوم (قوله لان المخصص يشبه الخ)

وبهذا تم الدليل على أن العام المخصوص بالبعض دليل فيه شبهة فانه بين أولا الشبهة

(لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما ذكرنا فان كان مجهولا ولا
يسقط فى نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة فى العام للشبه الثانى فيدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) أى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك فى أنه هل بقى معمولا به أم بطل بالشك فلا يبطل بالشك (وان كان) أى المخصص (معلوما فالشبه الاول يصح تعليله) لا يريد بقوله فالشبه الاول أنه من حيث انه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعلل الناسخ الذى يسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد أنه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل أى بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام والشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) أى الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين أن المخصوص غير داخل فى حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب ... يسقط

والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يلزم تراخيه بطريق التعليل (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين أن يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل أحدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا أى متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فتوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى أنه كم خرج بالقياس فينبغى أن يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما

بان القوم لا يدعون وجوب مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال المذكور لا يدل على خلافه وقد يجاب بان كلامهم ظاهر فى الاول فمن ادعى الخلاف فعليه البيان (قوله فالمخصص بالحقيقة هو النص) اعترض عليه بان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس لما صح قولهم العام الذى نسخ بعض ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ حينئذ ليس هو القياس بل النص المتفرع عليه والجواب أن مرادهم بذلك القول أن النص بفحواه المدرك بالقياس والتعليل لا ينسخ النص الآخر وهو ظاهر (قوله لا رفع الحكم عن محل المخصوص) حتى يلزم خروجه عن شبه الاستثناء بالكلية ويقتضى سقوط الاحتجاج بالعام اذا كان معلوما وبقاء الاحتجاج قطعيا اذا كان مجهولا وتحقيق أن حكم المخصص هو الدفع لا الرفع يجىء فى موضعه ان شاء الله تعالى (قوله ويوفى حظا من كل منهما) فان قلت شبه الاستثناء وجه آخر غير الشبه بحكمه وهو اشتراط المقارنة فى المخصص كما فى الاستثناء فكان ينبغى أن يرجح على شبه الناسخ كما هو مذهب الفريق الثالث قلت الترجيح بكثرة الشبه من باب الترجيح بكثرة الادلة اذ كل شبه دليل على حدة فلا يجوز الترجيح بها كذا فى شرح البزدوى (قال المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) نوقش فيه بان الكلام فى المخصص الاول وهو لكونه مفيدا للصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص وأجيب بان المراد عند فرض عدم

المخصص الاول والاستدلال لا يدل على خلافه قال (لان حكمه بيان اثبات الحكم الخ) أقول أى حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص أى وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما أن الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كان الناسخ كذلك قال (المصنف اذ قبل التخصيص كان معمولا به) أقول فى العبارة مناقشة لان الكلام فى المخصص الاول

الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى أن عنده لا يصح تعليله ولدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص ومالا فلا) فان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا ومالا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر ههنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أى لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الذى ينسخ الحكم فى بعض افراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام و يكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذى نسخ بعض ما يتناوله لا ينسخ بالقياس

يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام لشبهه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق أولى الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتى فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لان كلا شبهيه يقتضى ان عدم التعليل فلما شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا انه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أى لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح رفعا للشبهة المورده من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لاجوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه و بطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص واذا أدركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم و بعد ما تعينت لا يدرى انها فى أى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام و بطلان حجيته قلنا الا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا

المخصص وهو الاصل كان معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك (قوله لما يلزم من نسخ النص بالقياس) قد يتوهم منع اللزوم لجواز أن يتناول القياس فردا آخر من افراد العام و يندفع بملاحظة قول المصنف لينسخ بالقياس بعض آخر من افراد العام وقوله ليثبت النسخ فى بعض آخر فتأمل. (قوله فان قيل فيجب أن لا يصح الخ) قيل قول المصنف لا يريد بقوله الخ مغن عن ايراد هذا السؤال والجواب الا أن يريد توضيح ما ذكره (قوله لا جوابا عن الاشكال الخ) قيل بل الجواب عنه انه لما كان للمخصص جهتان جهة استقلاله وجهة عدمه وجهة استقلاله وان اقتضت صحة التعليل الموجبة لجهالة العام المقتضية لبطلان حجيته لكن جهة عدم استقلاله تقتضى خلاف ذلك دخل الشك فى بطلان حجيته وقد كان قبل التخصيص حجة بيقين فلا يبطل بالشك وحاصله أنه انما يلزم بطلان حجية العام لو لم يعارضه ما يوجب عدم صحة التعليل وفيه نظر لان هذا انما يفيد اذا لم يكن حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليل مذهبنا للخصم كما لا يخفى وقد يقال مراد الشارح ليس دفع الشبهة المذكورة عن كلام القوم بل ايرادها عليهم ودفعها عن تقرير الاستدلال بوجه آخر فمعنى كلامه فلدفع الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى (قوله على أن احتمال التعليل الخ) فحينئذ لا يرد على المصنف كلام الشارح ان قصد به الايراد عليه (قال المصنف فلا يبطل العام باحتمال التعليل) قيل عليه تعليله

وهو لكونه مغير للصدر يتوقف عليه ولا يكون معمولا به قبل التخصيص اللهم الا أن يقال المراد انه عند عدم فرض المخصص الذى هو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص حصل الشك فليتأمل قال (قوله على أن احتمال التعليل يصلح رفعا الخ) أقول فيه بحث وهو أن مراد المصنف ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا و يرد عليه بل ايرادها عليهم ودفعها عن تقرير دليل المسئلة فانه تقرير يرد للها على وجه لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلدفع هذه الشبهة الواردة على القوم عن الاستدلال على أصل المدعى قال (على أن احتمال التعليل الخ) أقول وتقريره أن العام بعد التخصيص لا يخرج من أن يكون دليلا لان المخصص ان لم تدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى

لان القياس لا ينسخ النص

(اذ هو ولا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل

(قوله اذ هو) أى القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة والقياس المستنبط من المخصص يبين أن قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله قلنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظنى والقياس مؤيد بما شاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيأ من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من افراد العام والكلام فى القياس المتناول له

المتفرع عليه هذا يقتضى أن يكون العام المذكور حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين يبقى العام فى الباقى قطعيا أجيب بانه لما وجد فى الباقى احتمال الخروج بالتعليل بعلة أخرى لم يبق قطعيا (قوله على وجه البيان دون المعارضة) فان قيل هذا ينافى قوله سابقا فيجوز أن يعارضه القياس ولما صرح به صاحب الكشف وغيره من أن عمل المخصص بطريق المعارضة قلنا المعارضة المنتفية هى المعارضة الحقيقية التى هى بمعنى الرفع بالراء والمثبتة هى المعارضة الظاهرية التى هى بمعنى الدفع بالدال فلا اشكال (قوله فان قيل فلم لم يجز الخ) أى اذا كان القياس مثل النص المخصص فى أن كلا منهما يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء عند القائلين بان موجب العام قطعى (قوله مؤيد بما شاركه) فهو المخصص الذى خصصه العام أولا (قوله لعدم تناوله شيأ من افراده) اذ الغرض أن هذا العام لم يخصص قبل القياس (قوله والكلام فى القياس المتناول له) قيل عليه عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح أن يقال والكلام فى القياس المتناول له والجواب منع الاستلزام ألا يرى أنه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلل عدم مجيئه بانه صديق عمرو الخارج عن القوم المذكور فلم يجئ زيد لاجله فبالقياس يظن عدم ثبوت المجئ لكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع أنه الاصل أعنى لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر

الباقى حجة وان أدرك كل ما توجد فيه العلة يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت أن يكون حجة قطعية لان ما تقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى التقديرين يبقى العام فى الباقى قطعيا لانا نقول لما وجد فى الباقى احتمال الخروج بالتعليل بعلة أخرى بناء على ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا قال (لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة) أقول ان قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره ان عمل التخصيص بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح المعارضة الحقيقية بمعنى الرفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد العام غير داخل فى الحكم من أول الامر فيكون دافعا البعض الافراد عن الدخول فى الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا له ففى الاول معارضة فى الجملة وفى الثانى معارضة تامة قال (فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء) أقول الفاء فى فلم لم يجز يدل على تفرع الكلام على ما قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص فى ان كلا منهما يبين أن قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغى أن يجوز التخصيص بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان الجهة الدافعة المتحققة فى المخصص كما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظنى لا يدافع القطعى قال (وقد يقال ان الاصل الذى يستند اليه القياس الخ)

وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص

التى تمسكت فيه ثم بين عدم سنده وما الاحتجاج به فتم المراد وأما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به شائعا ذائعا فكان اجماعا فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا فى المجهول وكيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع لمثل الكرخى الامام العظيم الشأن اللوذعى (قوله على هذا الوجه لا يصح) اشارة الى أن الناسخ من حيث انه نص مستقل بنفسه مفيد للحكم معلل على ما هو الرأى الصحيح من كون النصوص معللة وانما لا يصح العمل بما تفيده العلة من جواز نسخ ما لم يتناوله الناسخ لعدم جواز النسخ بالقياس (قوله ويرد عليه أنه) لما كان حكم أحد المتعارضين بخصوصه وهو صحة تعليله مذهبنا لكم والآخر وهو عدم صحته باطلا عندكم لم يكن العام المخصوص مترددا بين الشبهين حتى يجب رعايتهما وايفاء حظ كل منهما الان أحدهما ثابت عندكم والآخر باطل والباطل لا يعارض الحق فايجاب صحة التعليل

والا

والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام يبطل صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيأ من افراد العام (قوله فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن) أي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بألف كل

(قوله والا لم يتصور كونه مخصصا) قيل عليه عدم تصوره عين المدعى فكيف يصح ذكره في مقام الالزام والجواب أن المدعى عدم الجواز لا عدم التصور اذ لو لم يكن متصورا لما احتيج الى الاستدلال عليه (قوله وان كان مستندا الى أصل لا يتناول شيأ من افراد العام) اعترض عليه بانه ينافي ما سبق من أن القياس مظهر والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل وأجيب بان مراده مما ذكره هنا لا يتناول بطريق المنطوق شيأ من افراده وان كان متناولا له بطريق مفهوم الموافقة حتى صار أصلا فلا تنافي (قوله صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة) لهما ان الفساد بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير محل للبيع وهو مختص به دون القن ولا يتعداه بخلاف ما اذا لم يسم ثمن كل واحد لانه مجهول حينئذ وجهالة الثمن تفسد البيع وله أن الحر لا يدخل تحت العقد أصلا لانه ليس بمال والبيع صفقة واحدة فكان القبول في الحر شرطا للبيع في العبد وهو شرط فاسد والبيع يبطل بالشروط الفاسدة هذا وفي قول المصنف يبطل البيع لان احدهما الخ فيه بحث وهو أن الحق أن البيع في الحر باطل بطريق لا يملكه المشتري أصلا ولو قبضه في المجلس باذن البائع صراحة أو دلالة وفي العبد فاسد يملكه المشتري بالقبض باذنه فيه ويلزمه قيمته فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن الجواب بعد تسليم أن المراد بطلان البيع في كل من العبد والحر في الصورة الاولى والعبدين في الصورة الثانية بالمصير الى عموم المجاز

أقول هذا الكلام مذكره جمهور شراح أصول فخر الاسلام وغيرهم في جواب السؤال المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم علة حكم النص كما بين في موضعه فالاصل اذ لم يتناول شيأ من أفراد العام فلا يتصور تناول الفرع اياه فلو اعتبر لم يكن الا رافعا محضا واما نظر الشارح رحمه الله تعالى فأقول كلا وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر مما ذكرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا استلزم عدم تناول الفرع فكيف صح أن يقال والكلام في القياس المتناول له وأعجب من ذلك قوله والا لم يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف يصح ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين الصاري وجلال الدين الخبازي وغيرهم من المشايخ هم الذين يوجد منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما وأقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان لا يجد من يتصور معنى القياس ويتأمل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان به على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام أبو زيد الدبوسي في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين لا يجوز عندنا تخصيص العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه بدلالة يجوز رفع الكل بها من غير تأييد بالاجماع أو بالاستفاضة في السلف ثم دفع الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت المخصوص أو من جنس ما بقي تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا الظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها أن تكون داخلة تحت الخصوص فليتأمل لا يقال ما ذكر في الوجه الثاني للنظر مخالف لما سبق في قوله وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لانا نقول ذلك الكلام في العام المخصوص بكلام

جهالة العام يقتضي سقوطه وبطلان حجيته على ما هو مذهب الكرخي رحمه الله (قوله فلدفع الشبهة المذكورة الواردة على استدلال القوم عن تقرير الاستدلال على أصل المدعى قال على أن الخ) فهو استدلال مستأنف على المدعى فلا يرد أن فيه تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب الجهالة فلا بد فع تلك الشبهة عن استدلال القوم (قوله على أن احتمال) يعني سلمنا أن العام المخصوص لا يتردد بين الشبهين وانما القائم فيه شبه النسخ الموجب لصحة التعليل لكن لا نسلم أن صحة التعليل توجب جهالة في العام المخصوص بل انما توجب تمكن الشبهة فيه وتزيل عنه وصف القطعية (قوله صورته أن يرد الخ) مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة عام في كل مشرك ثم قوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره فلا يصح تعليل الناسخ ليثبت النسخ في البعض الآخر قياسا بمعنى أنه لا يثبت حكم هذه العلة في الباقي

لا بمعنى أنه لا يصح تعليله في نفسه كيف وهو نص مستقل مفيد للحكم (قوله فان العام الذي نسخ الخ) حاصل الفرق بين العام المنسوخ

واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان
دخول الشئ فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت
أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الالف على قيمة
العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى
فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف
وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
الآخر وهو باطل بجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لانه لما
جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى قبول
أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى
ملحقا الضرر بالبائع فى قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا أو
مدبرا أو أم ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب
فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب

بان يحمل البطلان على عدم الجواز (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) وهو عند الفقهاء عبارة عما
يتقدم من أحد المتعاقدين سمى ايجابا لانه يوجب وجود العقد اذا اتصل به الآخر ثم هذا القول متأخر
فى التوضيح عن الذى بعده والظاهر أن التقديم سهو من القلم وقيل تقديم شرحه لمناسبته لما قبله
(قوله يصح فى العبد) أى يصح البيع فيه بحصته لان اللازم هو البيع بالحصة بقاء لانهم يدخلون فى
البيع ثم يخرجون وذلك لان الدخول فى العقد باعتبار الرق والتقوم الموجودين فيهم ولذا جاز بيعهم
من أنفسهم ونفذ القضاء ببيع المدبر مطلقا وام الولد الا عند محمد وجاز بيع المكاتب لعبده أيضا برضاه فى
أصح الروايتين فامتناع الحكم معارض لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير (قوله وفيه نظر لان حاصل
الخ) قد يجاب عنه بان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد فى كل واحد منهما
مشروطا بقبوله فى الآخر مما لا ينبغى أن يشك فيه ولا كلام وانما الكلام فى كونه شرطا فاسدا عند
عدم صحة الايجاب فيهما ولغاية وضوح هذا لم يصرح به بل أشار اليه بحصر الكلام فى كون الشرط فاسدا

مستقل قبل القياس وهذا الكلام فى العام الغير المخصوص بدليل المخصوص حكم بينهما قال (وكذا
اذا جمع بين حى وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر) أقول ههنا بحث لا بد من التنبه له وهو
انه قال فى الهداية من جمع بين حر وعبد أو شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر فى المبسوط بلفظ
الفساد فيهما والحق ان البيع باطل فى الحر ونحوه وفاسد فى القن ونحوه واليه أشار صاحب المغنى بقوله
يفسد البيع فى القن واختبه تابعا لما أشار اليه شمس الائمة فى أصوله قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد
فى المبسوط فى حق الحر مستعارا عن البطلان ولفظ البطلان فى الهداية فى القن مستعارا عن الفساد
فارتفع بذلك الاختلاف الواقع من حيث اللفظ أقول فيه بحث لانه جمع بين الحقيقة والمجاز لان لفظ
الفساد فى عبارة المبسوط يتناول معنى الفساد والبطلان وكذا لفظ البطلان فى عبارة الهداية
والصواب أن يحمل كلتا العبارتين على عموم المجاز بان يراد بهما عدم الجواز وكذا المراد ببطلان البيع
فى عبارة المصنف رحمه الله تعالى قال (فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب الخ) أقول تقرير
السؤال ان جعل قبول العقد فى كل واحد منهما شرطا لقبوله فى الآخر انما هو اذا صح فيهما بل فى
أحدهما فقط فلا اشتراط كما لو اشترى عبدا ومكاتبا أو مدبرا أو أم ولد حيث يصح العقد فى العبد فلو كان
الجمع بينهما فى الايجاب صحيحا كان أولا مقتضيا للاشتراط لما صح العقد فى العبد فى هذه الصور وكلام

ليست حقيقة الاستثناء
لكنها موجودة تناسب
الاستثناء فى أن الاستثناء
يمنع دخول المستثنى فى
حكم صدر الكلام وفى هذه
المسئلة لم يدخل الحر تحت
الايجاب مع أن صدر
الكلام يتناوله فصار
كانه مستثنى وفى المسئلة
الثانية وهى ما اذا باع
عبدين الا هذا فحقيقة
الاستثناء موجودة فاذا
لم يدخل أحدهما فى البيع
لا يصح البيع فى الآخر
لوجهين أحدهما أنه
يصير البيع فى الآخر
بحصته من الثمن المقابل
بهما والبيع بالحصة
ابتداء باطل للجهالة وانما
قلنا ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما يأتى
فى المسئلة التى هى نظير
النسخ والثانى أن البيع
فى الآخر يصير بشرط
مخالف لمقتضى العقد وهو
أن قبول ماليس بمبيع وهو
الحر والعبد المستثنى
يصير شرطا لقبول المبيع
(ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات أحدهما
قبل التسليم يبقى العقد
فى الباقى بحصته) فهذه
المسئلة تناسب النسخ
من حيث ان العبد الذى
مات قبل التسليم كان
داخلا تحت البيع لكن
لما مات فى يد البائع قبل
التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر

فيهما

مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وأنه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد (ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على أنه بالخيار فى أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند أبى حنيفة) رحمه الله وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل فى الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذا الذى بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على أنه بالخيار فى ذلك والثانى أن يكون محل

فيهما وما ذكر لا يدفع المنع (قوله العبد الذى فيه الخيار داخل فى الايجاب) لورود الايجاب على العبدين لا فى الحكم لما عرفت فى موضعه من أن شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما يجىء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لانه اما أن يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف صفقة واحدة على أن البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام مثال الثانى باعهما بالفين على أنه بالخيار فى سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بألف على أنه بالخيار فى أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على أنه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعنى كون محل الخيار داخلا فى الايجاب تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعنى كون محل الخيار غير داخل

واشتغل بدفع السند لانه مما يورث الشبهة فى الجملة (قوله على ما يجىء تحقيقه فى فصل مفهوم المخالفة) حيث يذكره فى آخر الفصل عند قول المصنف وتبين الفرق الخ أن شرط الخيار داخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان يتقدم السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه وسيجىء تمام التحقيق فى فصله ان شاء الله تعالى (قوله بالخيار فى سالم ثلاثة أيام) الاصل أن الخيار يمنع انعقاد الحكم أصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبائع أو المشترى يمنع الانعقاد فى جانب من له الخيار نظرا له وأما فى جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ (قوله فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء) والبقاء أسهل من الابتداء فكم من شىء يحتمل فى البقاء ولا يحتمل فى الابتداء الا يرى أن المنكوحة اذا وطئت بشبهة تعتد له وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من

يصح فيه فى صورة الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضيا لجعل قبول العقد فى كل واحد منهما شرطا قبوله فى الآخر مما لا ينبغى أن يشك فيه فمنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا يدخل أحدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو اذا صح الايجاب فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع فى هؤلاء موقوف وقد دخلوا تحت العقد لقيام المالية ولهذا ينفذ فى المكاتب برضاه فى الاصح وفى المدبر بقضاء القاضى وكذا فى أم الولد عند أبى حنيفة ولابى يوسف رحمهما الله تعالى الا انهم باستحقاقهم أنفسهم ردوا البيع بدون انعقاده بحال هذا وقد عرفت اندفاع نظر الشارح لان المجيب قد رفع المنع بالاشارة الى ثبوت الشرط على تقدير الصحة والفساد ولم يصرح به لغاية وضوحه بل اشتغل بدفع السند لانه مما يورث شبهة فى الجملة قال (لما عرفت فى موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك الخ) أقول قد تقرر فى موضعه ان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضى الى القمار فى الاثبات والخيار ثبت على خلاف القياس فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو دخل على الحكم لتنزل سببه فقبلنا أدنى الخطرين اعمالا للقضية الكلية بقدر الامكان وهى أن الاثبات لا يحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث قال (على أن البائع أو المشترى بالخيار فى سالم ثلاثة أيام) أقول الاصل أن الخيار يمنع انعقاد العقد فى حق الحكم أصلا ان كان الخيار لهما وان كان للبائع أو المشترى يمنع الانعقاد فى جانب من له الخيار نظرا له لا فى جانب من

كونه داخلا فى الايجاب يصح البيع فى الصور الاربع غايتما فى الباب أنه يصير بيعا بالحصة لكنه فى البقاء لا فى الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل فى الحكم يفسد البيع فى الصور الاربع أما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما اذا كان أحدهما أو كلاهما مجهولا فلهذه المسئلة ولجهالة المبيع أو الثمن أو كليهما فاذا علم أن جهة شبه النسخ توجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو أن ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله لان الحر

فى الحكم تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد فى الاولى مع جهالة الثمن فى الثانية وجهالة المبيع فى الثالثة وجهالتهما فى الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع فى الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية أعنى صح فى الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح فى البواقى رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص أن معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضى للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان فى كل من الصور عملا بالشبهين أما فى الاولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحة الحكم فى المستثنى معلوما وأما فى الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد فى غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك وأما فى الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده فى العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر أما أولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل فى الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء فى صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم وأما ثانيا فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم يوضع فى الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد فى شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما فى بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لما انعدم فى محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب فى حق الحكم فى محل الخيار بمنزلة العدم كما فى بيع الحر فيبقى الايجاب فى حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لامر و رعاية لحقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه فى غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا فى شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل فى العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضى ثم تخرج فحدثت جهالة ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) اشارة الى جواب سؤال تقديره ان البيع فى الصورة الاولى ينبغى أن

وطء الشبهين ابتداء (قوله لوجود الشرط الفاسد) وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع (قوله لزوم العقد الخ) انما قال ههنا لزوم العقد ولم يذكر اللزوم فى الاخيرتين لان عدم اللزوم انما هو بواسطة الخيار ومحل الخيار فى الصورة الثانية معلوم فيبقى أن يلزم العقد فى غير ذلك المحل وأما فى الصورتين الاخيرتين فلم يتعين محل الخيار حتى يلزم العقد فى غيره (قوله فيبقى الايجاب متناولا له) أى للمدبر لان لا يكون الايجاب فى حق الحكم فى المدبر بمنزلة العدم كما كان ذلك فى صورة الخيار (قوله فحدثت جهالة ثمن القن)

لا خيار له لان العقد بات لازم فى جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ قال (لوجود الشرط الفاسد فى الاولى) أقول وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع قال (وفيه نظر أما أولا فلان معنى شبه الاستثناء الخ) أقول الوجه الاول من النظر ناظر الى قوله أما فى الاول فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما والوجه الثانى ناظر الى قوله وأما الثانى فلان شبه النسخ الخ لكن قوله فلان الاصل فى العقود هو الانعقاد متوجه الى حال الاخيرتين وقوله والجواز متوجه الى حال الثانية يعنى قوله وأما فى الثانية وكذا قوله وأما فى الاخيرتين الى آخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالشبهين ههنا أن يثبت الشك فى زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر أن اليقين لا يزول بالشك فالاوجه لقوله والاصل ههنا فى الصورة الاولى وفى الاخيرتين الانعقاد فينبغى أن يزول بالشك فالاوجه لقوله أولا فلا يثبت الجواز بالشك وثانيا فلا ينعقد بالشك بخلاف الحر والعبد المصرح استثناؤه أى بخلاف الحر وفيما اذا ضم الى العبد

غير داخل فى البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع يكون

(فصل في ألفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه فقط) اما أن يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتيني أولا فله درهم

يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء (قوله فصل في ألفاظه) أي في ألفاظ العام على ما ذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أي من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ما ذكره غيره (وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بأن يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بأن يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا أي العام بمعناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل

والجهالة الحادثة أعني الطارئة لا تفسد كما مر (قوله فيكون قبوله شرطا صحيحا) لان الشرط لما لم يؤثر في السبب ولم يمنع من الانعقاد كان اشتراط القبول فيما فيه الخيار اشتراط القبول في المبيع وكان من مقتضيات العقد فلم يكن شرطا فاسدا اذ الاصل أن كل شرط هو من مقتضيات العقد لا يفسده كشرط ايفاء الثمن بخلاف الحر والعبد مثلا لان الحر وما شاكله لم يدخل تحت العقد لعدم المحلية فلم يكن اشتراط القبول من مقتضيات العقد فيفسد (قوله على ما ذكره المصنف) قيل الصواب أن المراد به قوله فيما سيأتي ومنها أي من ألفاظ العام لا قوله فيما سبق أي لفظ العام مجاز في الباقي لان اللفظ هنالك مفرد فيحتمل أن يراد به لفظ العام بمعنى عين ألف ميم وهنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التي يصدق على كل منها أنه عام وفيه بحث لاحتمال التعدد باعتبار الموارد فان لفظ زيد في قولك ضرب زيد وقتل زيد وندم زيد ألفاظ متعددة بالشخص وان كانت واحدة بالنوع (قوله والاولى ألفاظ العموم) اذ ليس فيها ايهام خلاف المقصود مع أن الشائع اضافة الالفاظ الى معانيها ولهذا رجح الرضي تسمية الا وهلا بحرف التنبيه على تسميتها بحرف الاستفتاح (قوله اما أن يتناول) هذا اما على حذف المضاف أي ذو ان يتناول أو تأويله بالمصدر وتأويل المصدر باسم الفاعل أو تقدير مضاف الى المبتدأ أي حاله أو تقدير هذا المضاف والمضاف اليه مبتدأ ثانيا (قوله كالرهط اسم لما دون العشرة) في الكشاف الرهط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى التسعة (قوله اسم لجماعة الرجال خاصة) بدليل قوله

وما أدري وسوف اخال أدري * أقوم آل حصن أم نساء

(قوله بدليل أنه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه) نقض الاستدلال بالجمع بالصواحبات ودفع

والعبد المصرح باستثنائه اذا ضم الى عبد آخر غير مستثنى فانه أي فان كل واحد منهما ليس بمبيع أصلا لما عرفت أنه خارج عن الحكم قال (على ما ذكره المصنف) أقول أي بناء على ما سبق من قوله أي لفظ العام مجاز في الباقي أقول بناء هذا على ما سبق ليس كما ينبغي لان اللفظ هنالك مفرد فيحتمل أن يراد به لفظ العام

البعض والعام المخصوص بالبعض حيث لا يصح نسخ الاول بالقياس بل بخبر الواحد أيضا في عام الكتاب ويصح تخصيص الثاني بهما لان محل النسخ عندنا انما هو في رفع الحكم بعد ما ثبت بالعام من غير قصور في دلالته عليه قطعا فهو باق على حاله من القطعية فالظني لا ينتهض حجة في رفع ما هو قطعي الدلالة بخلاف صورة التخصيص فان العام حينئذ لما أخرج عنه بعض ما تناوله ببيان أنه لم يكن مرادا منه بدليل لاح مع ظهور دلالته عليه تطرق شبهة في دلالته فيما بقي فيصير ظني الدلالة فيه فيمكن تخصيصه بالقياس الذي هو مثله في كونه ظني الدلالة مع تساوي نسبة العام في تناوله ما أخرجه القياس وما قام الدليل على خروجه من قبل فبهذا يعرف عدم صحة تخصيص العام بالقياس ابتداء (قوله يصير شرطا الخ) قيل عليه ان البائع انما يجعل قبول كل منهما شرطا لبيع الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يلحقه الضرر بقبول المشتري أحدهما

والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى مالا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدى أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعدا وان هذا ينافى معنى العموم

والقوم نحو والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ذكره فى الفائق وينبغى أن يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا فـفعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجىء المجموع لا يتصور بدون مجىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحق واحد شيأ ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثانى بالانفراد وفى الثالث غير مشروط بشىء منهما (قوله فالجمع) مثل الرجال والنساء (ومافى معناه) من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة الى مالا نهاية له يعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو مافوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل أن يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق

بان الدليل مجموع كونه مثنى ومجموعا ثم نقض برماح ورماحان ورماحات وأجيب بانه شاذ ولك أن تجيب ههنا بمثل ما أجيب به فى الاول وهو أن تقول الدليل مجموع الامور الثلاثة من التثنية والجمع وتوحيد الضمير (قال المصنف أى يصح اطلاق اسم الجمع الخ) ليس المراد باسم الجمع ماهو المتبادر منه أعنى مثل الركب ونحوه لانه يتناول القوم والرهط حينئذ ولا وجه لتخصيص افرادهما بالذكر وأيضا تفسيره لقوله فالجمع ومافى معناه لان ضمير يطلق راجع اليهما ولو على سبيل البدل والمراد بالجمع فيه صيغة الجمع فينبغى أن يحمل فى التفسير أيضا عليها وقوله والقوم والرهط على سبيل التمثيل لاسماء

عين الغ مميم وههنا جمع فلا يحتمله بل متعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير فى ألفاظه الى العموم أو الى العام ويراد الالفاظ التى يصدق على كل منها انه عام فالصواب أن يراد به قوله فيما سيأتى ومنها أى من ألفاظ العام قال (يعنى ان مفهومه جميع الآحاد الخ) أقول قال المصنف فى المتن فالجمع ومافى معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا ولما كان فى ظاهره احتمال أن يراد به انه يحتمل الثلاثة فصاعدا رده فى التوضيح بقوله وليس المراد الخ وبين المراد بقوله أى يصح اطلاق اسم الجمع ثم أراد الشارح زيادة توضيح له فقال يعنى ان مفهومه جميع الافراد يعنى ان المعنى الذى وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد فى الواقع ثلاثة أو أربعة أو اكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات فى الوضع وليس المراد باطلاق العام على الثلاثة فصاعدا انه يحتمل أن يراد به الثلاثة فصاعدا لان العام حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين كما سيأتى ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا قارنته الارادة واذا احتمل المفروض عاما أن يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فى العموم واذا احتمل أن يراد تلك الخصوصيات لم توجد الدلالة على الاستغراق قطعا لان الاحتمال

دون الآخر وأما اذا لم يصح الايجاب فى كل منهما فلا نسلم أنه اشترط ذلك لعدم المقتضى له وأجيب بان كون الجمع بين الشيئين فى الايجاب مقتضيا لهذا الاشتراط مما لا ينبغى أن يشك فيه فان ذلك من ضرورات الجمع وهو شرط فاسد ربما يكون فيه منفعة للبائع بترويج العبد الاخس الاضعف بضمه الى من هو أجود وأشرف فيلحق المشترى غرر بخلاف ما اذا ضم العبد الى المكاتب أو المدبر أو أم الولد حيث يصح فى العبد دونهم لان كل هؤلاء مال متقوم بنفسه اذ القضاء بيعهم قد يدخلون فى البيع ثم يخرجون بامتناع الحكم صيانة لحقهم لاستحقاقهم أنفسهم كاستحقاق الغير فيكون بيع ابالحصة بقاء وهو غير مفسد (قوله لا يصح اشبه الخ) لانه علومية محل الخيار

(لان أقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع فى الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على أحد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشتركة بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع

شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف واما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لاشك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا فى أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما أوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بأن يكون الموصوف

الجموع المصطلحة والتقدير والقوم والرهط مثلا (قوله ولا يخفى أن الكلام الخ) يعنى أن قوله فالجمع وما فى معناه الخ فى المعرف لا المنكر اذ لا عموم له والكلام فيه فينبغى أن يحمل قوله فالجمع الخ على ما ذكرناه (قوله والا) أى وان لم يكن الكلام فى المعرف بطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق الخ (قوله كجمع القلة) مثاله كل ما جمع بالواو والنون والالف والياء وما جمعه هذا البيت

وأفعل ثم أفعال وأفعلة * وفعلة يعرف الادنى من العدد

كأفلس وأثواب وأرغفة وغلمة (قوله يحجبان الام الى السدس) فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع المال اذا كان له أحد مما ذكر (قوله حتى ان فى الميراث للاختين الخ) فيه نظر لان انتهاض الدليل انما يتوهم اذا وجدت صيغة الاخوات مذكورة فى قضية الميراث مثبتا لمدلولها الثلثان وأما مجرد أن للاختين الثلثين كما للاخوات فلا تقريب له (قوله هو المتبادر الى الفهم الخ) أشار بضمير الفصل المفيد للحصر الى عدم تبادر الاثنين وبذلك يتم الدليل لان

الثانى عن دليل ينافى القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما فى معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف بدلالة وضع الفصل واما الجمع المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع فان الكلام فى معارفها والا أى وان لم يكن الكلام فى المعارف من الجموع وأسمائها لبطل قوله على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال قال (لان الاخوين يحجبان الام الى السدس) أقول فان الام ترث ثلث المال

والسنة كالاهما اثنين أو ثم وعالاو أسماء الاسد اذا ثبت جوها والدلالة اثنان منهم على ما قصر وفي موضعه ولانه يجمع جاءني زيد وعمرو والعالمان ولا يجمع العالمون ثم أجابوا عن تمسكات الثالث اما عن الاول فبأنه لا نزاع في ان أقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا لوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وأم أو لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع أن قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين أعني البنتين ثم لما كان هذا وهم ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان

عدم التبادر الى الفهم من أمارات المجاز كما أن التبادر اليه من أقوى أمارات الحقيقة (قوله ولانه يجمع جاءني زيد وعمرو والعالمان الخ) أشار في حواشي العضد الى جوابه بانه قد تقرر عندهم أن الجمع يجري الجمع كالجمع لفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع في صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية في صورتها (قوله للاثنين فصاعدا) صاعدا حال مفعول عاملها أي فذهب الموضوع له صاعدا ونظيره أخذته بدرهم فصاعدا أي فذهب الثمن صاعدا (قوله فان كانتا أي من يرث بالاخوة الخ) نظم الآية الكريمة هكذا فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وفيه بحث وهو أنه ان لوحظ في اسم كان مجرد من يرث بالاخوة كما هو تفسير الشارح فلا وجه للتثنية في الاسم وان لوحظ من حيث هما اثنان فما فائدة قوله اثنتين وهلا يلزم أن يكون تكرارا والجواب أن يختار الثاني ويقال فائدة الخبر أعني اثنتين بيان الاعتبار بمجرد التعدد ولا اعتبار للصغر والكبر (قوله ان للاختين حكم الاخوات) لا يخفى أن المفهوم من هذه الآية أن للاختين ثلثين وأما أن لهما حكم الاخوات فمبني على أن ليس للاخوات الا الثلثان وهذا بدلالة النص آية أخرى وهي قوله تعالى فان كن أي البنات نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك حيث دل بصريحه على أن لما فوق الاثنين من البنات الثلثين مع قرب قرابتهما وهي قرابة الجزئية فلان يكون لما دونها من الاخوات مع بعد قرابتهما وهي قرابة المجاورة أولى واذا ثبت بهذه الآية أن نصيب ما فوق الاثنين من الاخوات الثلثان وبالآية الاولى أن نصيب الاثنين أيضا الثلثان علم بمجموع الآيتين أن للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين (قوله فان قلت هب أنه يعلم الخ) فيه تقرير السؤال على هذا الوجه ركيك وان حظ البنتين مع الابن هو النصف لا الثلثان فقوله لكن من أين يعلم حظهما ذلك بدون الابن يشعر بان حظهما دونه النصف وليس كذلك والصواب في العبارة أن يقال هب أنه يعلم أن حظ الابن مع الابنة الثلثان لكن من أين يعلم أن حظهما بدون الابن ذلك والذي يدل عليه أمران أحدهما أن المذكور في الاستدلال بالاشارة هذه الصورة والثاني أن كلمة هب تدل على أن المذكور مزعومه لمستدل وأنت خبير بان لفظ ذلك في السؤال اشارة الى الثلثان في قوله فانه يدل على أن حظ الابن مع الابنة الثلثان والسؤال ناظر الى قوله هنالك فيكون ذلك حظ الانثيين وأما حديث الذكر في الاستدلال فبين لان هذه الصورة أيضا في حكم المذكور وبما زعمه المستدل لانفهامها من قوله تعالى للذكر مثل حظ

اذا لم يكن للميت ولد ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات ونرث سدس جميع المال اذا كان للميت

واثنين زيد جاءني الصفة تكون وشمائم شبه الاستثناء (قوله في الناشئة) أي العموم لان التبادر من استناد اللفظ الى شئ دلالته عليه وافادته اياه والمدار مع الرضى تسمية الاوصاف بحرف النسبة على تسميتها بحرف الاستفتاح أو الناشئة العام كما ذكره المصنف فيما سبق من أن لفظ العام مجاز في الباقي وسيذكره في قوله منها الجمع فهو دون منزلة قولنا ألفاظ الاسم والفعل والحرف أي أفراده وجزئياته وهو الملائم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ما هو المشهور وقال أبو الحسين البصري رحمه الله في تعريفه العام اللفظ المستغرق وقال فخر الاسلام البزدوي وحجة الاسلام الغزالي هو ما ينتظم جمعا من المسميات وجعل المصنف أقسام التقسيمات الاربعة أقسام النظم بالنسبة الى المعنى وأما شراح كلام فخر الاسلام فجعل بعضهم الدلالة والاقتضاء قسمين للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم أقسام التقسيم الرابع للمعنى والبواقي للنظم الكلام فيما هو مبحوث عنه في نظر الاصول بان العام تارة والخط وأما النزاع في أنه هل يطلق أيضا على المعنى حقيقة

أو مجازا أم لا والاختيار أنه كاللفظ لان الكل معترفون بالاشتراك المعنوي

البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة أو بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز أعنى ذكر العضو الذى لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بأن المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما انه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث فى ذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع فى المواريث استحقاقا وحجبا أو فى حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو فى اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا فى أول الاسلام من مسافرة

الاثنين فليس فيه كثير من ركاكة فليتأمل (قوله فمع أخت لها بطريق الاولى) فيه بحث لان المدعى ثبت حينئذ بدليل النص لا بالاشارة كما زعم (قوله الا وارثا بالقوة) كالاختين مع الاب لا يرثان ومع ذلك يحجبان الام من الثلث الى السدس (قوله كما روى أن ابن عباس الخ) لا يخفى أن احتجاج ابن عباس على عثمان وقبول عثمان كلامه حيث قرره وعدل الى الاجماع على خلاف الظاهر يدل على أن اطلاق الجمع على الاثنين ليس بطريق الحقيقة فأقله ثلاثة (قوله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة) فيه بحث لان هذا هو قول زفر رحمه الله وأما عند أئمتنا الثلاثة فالرواية خلافه والوصية اثبات ملك جديد ويتفرع عليهما أحكام متخالفة فلينظر فى أوائل كتاب الوصية من الهداية فلا وجه للاقتصار فى الجواب على قول زفر رحمه الله (قوله بطريق اطلاق اسم الكل الخ) قيل لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثنى وعلى كل جزء منه أورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الى الاحتمال الثانى وفيه بحث لان اطلاق الجمع على كل جزء من المثنى منفردا مما ليس الكلام فيه فلا تقريب لذكره بل مراد الشارح بيان علاقة أخرى فان تشبيه كل قلب ثلاثة قلوب يقتضى تشبيه قلبين بستة قلوب فلفظ الجمع على الاول مجاز مرسل وعلى الثانى استعارة (قوله عن استثقال الجمع) فيكون بين التثنيتين لعدم دورانه فى الكلام دوران الجمع والسر فيه كثرة مراتب الجمع فيكون اسناد الحكم الى الجماعة بحسب الوقوع أكثر وبهذا يظهر السر فى أنه يفهم فى العرف من قولهم لا أعلم فى البلد من فلان أنه أعلم من الجميع فلا يعلم التسوية (قوله وارتفاع ما كان منهيا الخ) سر اشتراط ما فوق الاثنين والله أعلم تحقق الارتفاع

ولد أو لد ابن أو اثنان من الاخوة والاخوات قال (وأما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز الخ) أقول لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لان يطلق على مجموع جزأى المثنى وعلى كل جزء منه لان قوله قلوبكما يحتمل أن يطلق القلوب على مجموع القلبين وعلى كل قلب منهما أورد الجواب مشيرا لقوله بطريق اطلاق الكل على البعض الى الاحتمال الاول وبقوله أو تشبيه الواحد بالكثير الخ الى

اخوة الخ) أى اثنان فصاعدا وروى أن عثمان رضى الله عنه رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين فقال ابن عباس رضى الله عنهما

والمعانى الكلية وعموم المطلق للبلاد والصوت للسامعين وأمثال ذلك فى الاعمش المبحث هذا (قوله فالجمع) أى المعرف يدل عليه قوله عبيدى أحرار ولان حكم المنكر سيأتى ولهذا صح كون الرهط وأمثاله للثلاثة فصاعدا والا فالرهط بدون اللام لما دون العشرة من الرجال فقط على ما فى الكشاف وكتب اللغة (قوله على كل عدد معين من الثلاثة) أى يطلق الجمع ويراد معناه ويراد جميع الاحاد سواء كان ذلك الجميع فى الواقع ثلاثة أو أكثر الى غير النهاية مثلا اذا قال عبيدى أحرار يعتق جميع عبيده سواء كان ثلاثة أو أكثر منها (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) وهو مذهب أصحابنا وجمهور الصحابة والتابعين وأئمة العربية وفى ميزان الاصول وقال أصحاب الشافعى وهو مذهب الاشعرية أقل الجمع الصحيح اثنان وثمرة الخلاف تظهر فيما لو نذر أن يتصدق على فقراء يخرج بالصرف الى اثنين على الثانى دون الاول وفى انتهاء الخصوص فاذا خص الى اثنين يخرج عن الحقيقة على الاول دون الثانى (قوله فان كان له

واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو فى انعقاد صلاة الجمعة بهما أو ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبى عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع فى ج م ع وما يشتق من ذلك لانه فى اللغة ضم شئ الى شئ وهذا حاصل فى الاثنين بلا خلاف وانما النزاع فى صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع فى نحو رجال ومسلمين وضربوا الا فى لفظ ج م ع ولا فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما وفاقا فعلى هذا لا حاجة الى ماذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى دون اللفظى لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة فى الجمع مجاز فى الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكى عن نفسه وعن غيره على ان ذلك الغير تبع له فى الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام

فى اجتماع الثلاثة لاندفاع تعارض الفردين بالثالث ولذا جعل الثلاثة فى الشرع حدا فى ابلاء الاعذار كما فى الاسئلة الثلاثة لموسى عليه السلام ومسح المسافر وخيار الشرط وغيرها (قوله أو فى انعقاد صلاة الجمعة) وفى بعض النسخ صلاة الجماعة فيحمل على غير الجمعة عند أبى حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله وأما النسخة الاولى فعلى مذهب أبى يوسف رحمه الله خلافا لهما لان كلا من الامام والجماعة شرط فى أدائها فلم يعتبر الامام مع الاخرى بخلاف سائر الصلوات (قوله على تقدير تمامه) اشارة الى ماذكره الجصاص وغيره من أن هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل (قوله اذ ليس النزاع فى ج م ع) يمكن أن يدفع هذا بان الاستدلال انما هو باعتبار دلالة قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة على أن ما وضع للجماعة يطلق عليها ولا ينافيه أن ليس النزاع فى ج م ع (قوله فعلى هذا لا حاجة الى ماذكره المصنف جوابا انما) هو على قول من يتمسك بصيغة فعلنا و يقول هو جمع أطلق على الاثنين كما أورده فخر الاسلام لا على تقدير الوفاق الذى ذكره ابن الحاجب فى المنتهى واذا تمسكوا فالجواب ضرورى يحتاج اليه وأجيب بان الشارح صرح بان عدم الاحتياج على تقدير أن يكون الخلاف المذكور مخصوصا بصيغ الجمع وضمائره حيث قال فعلى هذا لا حاجة فالاحتياج على تقدير آخر لا يقدح فيه (قوله بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوى) ان قلت قد صرح الشارح فى المطول بان قولنا أنا رأيت فعلنا وأنا وزيد ضربنا من قبيل التغليب وصرح أيضا بان جميع باب التغليب من قبيل المجاز ولو كان مشتركا معنويا أو لفظيا لم يكن من قبيل المجاز قلت صرح فى حواشى الكشاف بان اعتبار التغليب فى أنا رأيت فعلنا انما يكون اذا اعتبر أولا عن الذى مع المتكلم بطريق الخطاب أو الغيبة بخلاف ما اذا قيل ابتداء نحن فعلنا مع أن المتكلم واحد فانه لم يقل أحد بانه من التغليب (قوله وأبعد من ذلك) أى من القول بالاشتراك اللفظى على ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف و يجب الحمل عليه فى هذا المقام حتى يصح أن يكون جوابا

الاحتمال الثانى قال (وابعد من ذلك ما قيل الخ) أقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك اللفظى كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى فانه أطلق الاشتراك وهو منصرف الى اللفظى ظاهرا وان احتمل أن يريد به المعنوى وانما كان أبعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته لتصريح أئمة اللغة كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفى اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كون نحو فعلنا حقيقة فى الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة فى التثنية أيضا للزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك ويمكن أن يقال هذا انما يلزم لو لزم من انتفاء التجوز الاشتراك لفظا وهو ممنوع لجواز

قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال لم لكن لا أستغير أن أنا لهم فبارا أو ورى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس فاحتجاج ابن عباس وتصديق عثمان رضى الله عنهم اياه وعدوله الى الاجماع أدل دليل على أن صيغة الجمع لا تطلق على الاثنين بطريق الحقيقة (قوله الاثنان فما فوقهما جماعة) أخرجه ابن ماجه وابن عدى عن أبى أمامة وأحمد والطبرانى عن ابن عمرو وابن سعد والبغوى عن الحكم بن عمير (قوله فان أقل الجمع فيهما اثنان الخ) من حيث أن حكم الجمع يجرى عليهما فى الوصية والارث استحقاقا وحجبا الدليل أوجب ذلك وحجة قامت عليه لا من حيث ان الصيغة موضوعة للاثنين فصاعدا فان من أوصى لاولاد فلان يأخذ الاثنان منهم ما يأخذه الثلاث فصاعدا والبنتان تستحقان الثلثين كالبنات الثلاث وكذا الاختان والاثنان من أولاد الام حكمهما حكم الاكثر قال الله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذه العبارة مسوقة لافادة حظ الذكر بان حظ الذكر الواحد مثل حظ الانثيين من البنات ونعم ما كان الذكر مع الانثى الواحدة فيكون له الثلثان

حقيقة

حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى فى جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (قوله فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا فى منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجال أو ما فى معناه كالنساء فى لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة فى جميع

الكلام المحصل قال الفاضل الشريف وانما كان أبعد لانه اثبات اللغة بالترجيح بل نفى اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كونه فيهما حقيقة فى الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة فى التثنية أيضا لزم الاشتراك فوجب أن يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك وأنت خبير بان هذا تقرير آخر غير ما فى التلويح على أن نفى المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظى لجواز الاشتراك المعنوى (قوله واعلم انهم لم يفرقوا فى هذا المقام) أى مقام بيان عموم الجمع المحلى باللام بان يطلق على الثلاثة صاعدا الى ما لا نهاية مستدلا بان أقل الجمع ثلاثة (قوله وان صرح بخلافه الخ) قيل تصريح الثقات فى المنكر والكلام ههنا فى الجمع المعرف باللام سواء كان جمع قلة او كثرة ولا مخالفة ذلا بعد فى أنه لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف وفيه نظر لانهم عللوا اطلاق الجمع المحلى باللام مطلقا على الثلاثة وصاعدا بان أقل الجمع ثلاثة ولا شك أن المراد بالجمع الواقع فى القلة جمع المنكر أو ما يشمله فالمخالفة محققة فليتأمل (قوله يقرب من مدلول العام) قيل المراد بالقرب أن يكون الباقى أكثر من النصف والقائل بذلك أبو الحسين البصرى وامام الحرمين وأكثر أصحاب الشافعى (قوله مثل الرجال والنساء) المراد بالنساء الاول ما بقى على حقيقته سواء كان فى الاثبات أو فى النفى وبالثانى ما كان مجازا عن الجنس فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلاثة وقوله الثانى يجوز تخصيصه الى الواحد (قوله فيصير نسخا) فيه بحث لانه انما يصير نسخا لو كان داخلا فى الارادة ثم أخرج وهو ممنوع لما مر أن التخصيص بيان أنه غير مراد اللهم الا أن يراد بالنسخ معناه اللغوى (قوله على ما هو أصل وضع المفرد) أى التحقيقى كالرجل أو التقديرى كالنساء فى لا أتزوج النساء لان مآل النساء فى حيز النفى مفرد اذ المعنى لا أتزوج امرأة (قوله الاول أن الجمع انما يكون الخ) منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع وحاصله أن الثلاثة

على ما عرفت انه مشترك معنوى بين الجمع والتثنية ولا مجاز ولا اشتراك لفظا قال (واعلم أنهم لم يفرقوا فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة الخ) أقول وجه عدم التفرقة ان كلامهم ههنا فى الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة ولا بعد فى أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم فى المنكر وليتأمل قال (مثل الرجال والنساء) أقول أراد بالنساء ههنا ما اذا وقع فى الاثبات وبالنساء فى العبارة الآتية ما اذا وقع فى النفى فلا منافاة بين قوله يجوز تخصيصه الى الواحد قال (لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة الخ) أقول هذا مخصوص بالمفرد لا يتناول ما فى معناه كالنساء فى لا أتزوج النساء لان دلالته على الفرد ليست بالوضع كما فى المفرد فتأمل قال (وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع الخ) أقول منشؤه قوله يجوز تخصيصه الى الثلاثة تعريفا على انها أقل الجمع

ومع الاثنتين منها فيكون له النصف ومع الاكثر منهما فيراعى حاله فى اضعف وما انفرد الذكر فيكون له كل ما ترك لانه أوجب النصف للانثى الواحدة فى صورة الانفراد وذلك عبارة وتدل على أن البنتين لو انفردتا فلهما الثلثان بالاشارة لان أدنى مراتب الاختلاط ابن وبنت فللابن حينئذ الثلثان وهو حظ البنتين فى الجملة وليس الا فى حالة انفرادهما لما مر ثم لما كان هنالك مظنة توهم زيادة نصيب البنات بزيادة عددهن عقب ذلك بقوله فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك بيانا لحالتيهن وازالة لهذا الوهم ولان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخيها فبالحرى أن تستحقه مع أختها مثلها ولان البنتين أمس رحما وأشد اتصالا من الاختين ولهما الثلثان مما ترك فالبنتان أولى لذلك وذلك بطريق دلالة النص لا يقال ان استفاده حظ البنتين بطريق الاشارة مما يوجب الدور فان معرفة حظ الذكر تتوقف على معرفة حظ الانثيين فلو انعكس الامر لزم الدور لانا نقول لما كان له مع الاثنتين مثل حظهما كان له مع الواحدة مثلي حظها ضرورة أن حظ الاثنين ضعف حظ الواحد لعدم التفاوت فاذا

المفرد المستغرق (كالرجل وما في معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا أتزوج النساء الى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

كان له سهم وله سهمان وهو معنى الثلثين فقد استفيد معرفة كون حظ البنتين الثلثين على التعيين من معرفة أن للذكر مثل حظ الانثيين على الاطلاق من غير دور وأما الوصية فانها أخت الميراث من حيث انه يثبت بها الملك بطريق الانتقال من الميت ويثبت من غير قبول في الجملة وفي بعض الصور وهو ما مات الموصي قبل الموصى له ومات هو قبل قبوله فانها تدخل الموصى به في ملك ورثته استحسانا غير أنه اثبات ملك جديد ولا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يثبت بدون قبوله لانه لا يملك أحد اثبات الملك لغيره الا بقبوله وهذا عند الائمة الثلاثة وعند زفر رحمه الله من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت (قوله والحديث محمول على تقدير ثبوته) والا فقد

الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة (قوله والمراد التخصيص بالمستقل) قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا

أقل ما لا نزاع لنافيه والذي فيه النزاع ليس أقله الثلاثة فليتأمل (قوله وأيضا النزاع الخ) أراد بالنزاع في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة لا النزاع في أن منتهى التخصيص الى كم هو (قوله فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا) لان الكلام في أقل مرتبة تخصيص ينتهي اليها العام لا في أقل مرتبة ينتهي اليها الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر كذا في شرح مختصر الاصول (قوله الثاني أن حمل الجمع الخ) منشأ هذا الاعتراض قوله أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ظاهر ولما ذكره الشارح في هذا الاعتراض يظهر قول الشريف في حواشي الكشاف ولما استفيد منها أي من الجموع المعرفة باللام انتساب الاحكام الى كل فرد فرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس بطل عنه الجمعية وصار للجنس محل بحث لان أئمة الاصول انما قالوا ببطلان الجمعية وكون الجمع المعرف مجازا عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق لا لانتساب الاحكام الى كل واحد فليتأمل (قوله ويمكن الجواب عن الاول) قيل هذا الجواب غير مرضي لانه يقتضي كون التخصيص من باب عموم العام وليس كذلك كيف وقد يتكلمون في عام خص منه البعض أنه يخص بالقياس وخبر الواحد فلو لم يكن بعد التخصيص عاما لم يرد عليه التخصيص والجواب أن ازالة التخصيص للعموم ظاهرة وقولهم انه يخص بالقياس وخبر الواحد مبني على ما نقله الشارح من ابن الحاجب في بحث عموم النكرة الموصوفة من ان التخصيص قد يطلق على قصر العام على بعض مسمياته وان لم يكن عاما (قوله وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة) رد هذا الجواب بان مراد المعترض انه يعد لاغيا في عرف اللغة لا انه يعد لاغيا في العرف مطلقا على أن هذا الجواب يتضمن تسليم أن التخصيص الى الواحد لغو عرفا وعقلا لكنه يصح لغة وهو يقتضي عدم وقوعه في كتاب الله تعالى مع أن الكلام في عام وتخصيصه وقد يجاب عن الثالث بان المخصص لما كان لبيان أنه لم يدخل فيه وكان التكلم بما يدل على الواحد ابتداء

وحاصله ان الثلاثة أقل مما لا نزاع لنافيه والذي فيه النزاع ليس أقل الثلاثة أما الاول فلان الثلاثة أقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لنافيه بل في العام المخصوص وأما الثاني فلان العام لما كان مجازا جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع والتفريع ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله ان المفرد وما في معناه لو جاز تخصيصه الى الواحد لجاز ان تقول لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم تقول أردت واحدا ولا يعد لغوا عرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول انا لا نسلم ان الثلاثة أقل الجمع الغير المخصوص بل أقل الجمع قطعا وتحقيقه انك قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول وان كان مجازا من حيث الاقتصار فلا بد من نقاء معنى يصح اطلاق

ذكر الجصاص وغيره أنه غير ثابت من جهة النقل على أنه لا يدل على أن صيغ الجموع ونظائره

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (منها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهود الان المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل) اعلم أن لام التعريف اما للعهد الخارجى أو الذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد

تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع أيضا نحو أكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة أعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله منها الجمع المعرف باللام) استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام

وهو لا يعد لاغيا لا عقلا ولا عرفا ولا لغة فليتأمل (قوله وتنبيه على أن قصر العام الخ) فيه بحث لانه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق من أن اللفظ فى الباقى حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا أن يدعى أن المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقى وأنت خبير بان هذا ليس بابعد من اطلاق العشرة على الخمسة حقيقة فى قولك له على عشرة الا خمسة على أنه قد سبق وسيجىء أن المستثنى منه متناول للكل والاستثناء يمنع دخول المستثنى فى الحكم ولا استبعاد أصلا (قوله انضمت اليه علامة الجماعة) التاء تدخل للتأنيث أو شبه التأنيث أى الفرعية وهى فى الطائفة ليست للتأنيث فتكون لشبهه وهو الجمعية اذ الجمع فرع الواحد (قوله وفى الكشاف) أى فى أول سورة النور (قوله يمكن أن تكون حلقة) قيل عليه اعتبار كون الطائفة حلقة أمر بعيد عن اللغة فان الطائفين حول الكعبة يدورون حولها الا انهم يصيرون حولها حلقة والطائفون فى البلاد يدورون حولها من غير أن يصيروا حلقة (قوله وأقلها ثلاثة أو أربعة) يخالفه ما ذكره فى شرح الكشاف فى سورة البراءة من أن الطائفة اسم لجماعة تطوف بالشئ وتحيط به وأقلها اثنان أو ثلاثة (قوله وتقرير الاول أن المعرف الخ) بين أولا معانى المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى اللام

الجمع حقيقة وهو الثلاثة وحاصل الجواب عن الثانى ان نحو النساء حينئذ يكون كالنكرة المنفية فيجوز تخصيصه الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان الكلام ههنا فى الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور فى النظر عرف أهل اللغة بل مطلق العرف قال (وتنبيه ان القصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع أيضا) أقول فيه بحث لانه يستلزم أن يطلق الجمع على المفرد حقيقة لما سبق ان اللفظ فى الباقى حقيقة اذا كان قصر العام على بعض ما يتناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم الا أن يدعى ان المستثنى منه موضوع للباقى على ما سيأتى فى مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الا ثلاثة مثلا موضوع قال (والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنهما) أقول فائدته أن واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه لسقط الوجوب عن الباقين ولا يجب نفور الجماعة منها فان قيل الضمير فى قوله ليتفقهوا يدل على كون الطائفة جمعا قلنا جمعه باعتبار كون النافرين من كل فرقة طائفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فائدة اختيار الجمع فى الآية الكريمة قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام لكثرة المتفقهين

فان فقيها واحدا متورعا ❊ أشد على الشيطان من ألف عابد

فكيف اذا كان الفقيه جماعة ❊ تسد على ابليس سبل المكايد

قال (وتقرير الاول أن المعرف باللام الخ) أقول بين أولا معانى المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى

قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن يوجد فيه قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني أولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى أن اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا أن القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا اذا عهد هذا فنقول الاصل أي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه

المجردة والمراد بالحصة في قوله وقد يكون حصة معينة منها نفس الشخص لا مصطلح أهل المنطق وفيه بحث لانه لو تم لدل على أن الجمع المنكر أيضا من صيغ العموم بجريانه فيه فليتأمل (قوله فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة) اعترض عليه بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد منها أو جميع الافراد من فروعها ولو سلم فلم لم يجعل العهد الخارجي كالذهني والاستغراق راجعا الى الجنس أجيب عن الاول بان اعتبار الفرد فيهما مستفاد من القرينة الخارجية فلا ينافيه عدم اعتباره في نفس المعرف باللام وعن الثاني بان ذلك لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شئ من افراده بل يحتاج فيه الى معرفة أخرى كذا ذكره الشريف في حواشي المطول (قوله ثم الاستغراق) فيه بحث وهو أن هذا مخالف لما ذكره في المطول حيث قدم ثمة تعريف الحقيقة على الاستغراق وعكسه ههنا ويمكن الجواب بان ما ذكره هنالك مبني على مذهب صاحب الكشاف لانه بصدد توجيه كلامه وقد حصر في المفصل فائدة اللام في التعريف والتعريف في العهد

اللام المجردة أنه الاشارة وأشار الى أن متعلقها بحسب الوضع اما الى حصة من الحقيقة أو نفس الحقيقة ويتفرع على الاخير العهد الذهني والاستغراق وله فروع أخرى بينت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا الفن واعترض عليه أولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين أو جميع الافراد من فروعها وثانيا بان كون الفرد لا يوجد له بدون الحقيقة لما جعل تعريف العهد الذهني وتعريف الاستغراق من فروع الحقيقة فلم لم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا بان كلام المحققين يدل على أن القسمين الباقيين وهما تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد مايعم الذهني والخارجي وتعريف الاستغراق من فروع العهد أو الحقيقة ولا يلزم أن يكون من فروع الحقيقة أقول الكل فاسد أما الاول فلان منشأه عدم التفرقة بين عدم اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفريع هو الثاني والثابت ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه خاصان بل أزيد وأما الثاني فلان جاعلهما من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت آنفا وهو محال في العهد الخارجي لوجوب اعتبار الفرد فيه وأما الثالث فلانه ان أراد بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمه الله تعالى فلا دلالة فيه على

لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتبين لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره أحد

موضوعة على الاثنين فصاعدا وليس الكلام الا فيها (قوله غير مختص بالجمع الخ) اشارة الى أنه موضوع للمعنى المشترك بينه وبين المثنى وهو المتكلم مع الغير قل أو كثر وليس اطلاقه عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي ولا على الحقيقة والمجاز (قوله فيصح) متفرع على أن أقل الجمع ثلاثة اذ التخصيص الى ما دونها ابطال لدلالة لفظ الجمع على معناه فيكون نسخا لها قيل عليه ان الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق والعموم ومجاز في البعض سواء كان ثلاثة أو أكثر فالنسخ انما يلزم من التخصيص سواء كان الى ثلاث أولا وأجيب بان التخصيص انما رفع العموم العارض باللام والثلاثة وما فوقها مدلول نفس الصيغة ولا يحتمل الا بالتخصيص لما دونها (قوله والمراد بالتخصيص الخ) بيان تقرير لدفع توهم حمله على المعنى الاعم كما هو عند

بجعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا في الشرع وأحوط في أكثر الاحكام أعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض أحوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في

والبلبس وماذكره ههنا مذهب جمهور المحققين (قوله بان الاستغراق أعم فائدة الخ) قيل هذا على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة الظن لكونه مرادا فلا يعارض بتيقن البعض على أن أعمية فائدة الاستغراق انما تكون لكثرة الافراد وذا لا يقتضي رجحانه ألا يرى أن العام والخاص اذا تعارضا لا يقدم العام على الخاص بل الخاص امارا جح او مساو وأجيب بان العام انما يترجح على الخاص في صورة التعارض لئلا يلزم ابطال أحد القطعيين بالآخر أو ابطال القطعي بالظني على اختلاف المذهبين وههنا انما جعل أعمية الفائدة مرجحا ومعينا لاحد محتملي اللفظ ولا يلزم فيه الابطال بوجه حكم بين المادتين المعينتين (قوله أعني الايجاب والندب والتحريم) فانا لو ترددنا في الايجاب أنه على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا قياس الثلاثة الاخيرة (قوله وان كان البعض أحوط في الاباحة) أي الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها أنها لكل المكلفين أو لبعضهم يحمل على البعض احتياطا وانما قيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة بناء على أن الاصل في الاشياء الاباحة (قوله ومنقوض بتعريف الماهية الخ) قال الفاضل الشريف أجيب عنه بان البعض متعين باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان كان الحكم على البعض والتيقن في الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا لجواز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هي فظهر الفرق واندفعت الشبهة (قوله وهذا ممنوع) اذ يعتبر في تعريفها حضورها في الذهن فيفيد فائدة زائدة على الماهية (قوله لان دلالة النكرة الخ) هذا على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر ظاهر وأما على قول من جعلها موضوعة لنفس الماهية فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبائع فدلالتها على الفرد أظهر وما كان دلالة

ماذكره كما لا يخفى وان أراد به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله أن الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض الشارح رحمه الله تعالى على تقديم المصنف رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على تعيين البعض أولا بالمعارضة بان الاستغراق أعم فائدة من العهد الذهني وأكثر استعمالا في الشرع منه لان أكثر خطابات الشرع عامة وأحوط في أكثر الاحكام أي الايجاب والندب والتحريم والكراهة فانا لو ترددنا في الايجاب أنه على كل المكلفين أو على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض أحوط في الاباحة يعني بها الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها أنها لكل المكلفين أو بعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان الاصلية عامة لما تقرر أن الاصل في الاشياء هو الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فتكون الماهية متيقنة كتعريف العهد الذهني وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة على ما تفيده النكرة وهذا أي عدم افادة الفائدة الزائدة عليها ممنوع وفيه الاشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم عدم افادة فائدة زائدة عليها فيما

كالاستثناء فانه جائز وان كان واحدا الا ان الدلالة فيه باقية على ما كانت عليه وانما أخرج عن الحكم (قوله كالجمع الذي يراد به الواحد) قيل عليه حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ لا عموم وأجيب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وهو معناه ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو استغراق في النفي (قوله الى الواحد) أورد عليه بان من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا وأجيب بان اللغوية على تقدير مراعاة شرائط المجاز وتوفر لوازمه في محل المنع (قوله العهد الخارجي) مثال الاول قوله تعالى انا أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ومثال الثاني نحو قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان المعهود ليس الذكر الموجود في الخارج (قوله ثم تعريف الطبيعة الخ) فان قيل مفاد ثم هو التفاوت في الاصالة

والرجحان وهو يقتضي وجود مرجوح من تعريف الطبيعة قلت هو لام العهد الذهني الذي يفتقر الى اعتبار الافراد مع قرينة البعضية

ويكون المحلى باللام حصة غير معينة من الطبيعة ولا عهد فيه ولا تعريف ولم يذكره المصنف لانه ليس فى صدد استيفاء أقسام المحلى باللام هذا وذهب جماعة من أصحابنا منهم أبو زيد الدبوسى وفخر الاسلام الى أنه ان أمكن حمل الجمع المحلى باللام على كل من الجنس والاستغراق يجب حمله على الجنس وقال أبو العلاء الفرضى فى شرح السراجية ان اللام فى الحمد لله للجنس عند أهل السنة خلافا للمعتزلة (قوله دال على الماهية الخ) اشارة الى ما هو التحقيق من أن أسماء الاجناس موضوعة للطبيعة والى ما هو المشهور من أن الاستغراق وأخواته مدلولات اللام ولكن التحقيق أن الاسم لا يدل الا على مسماه واللام الا على معناه وهو التعريف والاشارة العقلية الى ما يعرفه المخاطب من أن معنى الاسم ما هو ويكون المعهود فى لام الطبيعة نفسها من حيث هى وفى العهد الخارجى والذهنى الفرد المعين بحسب الخارج أو الذهنى كما فى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول وقوله سبحانه وليس الذكر كالانثى وفى الاستغراق من حيث انطباقها على جميع افرادها

الذهن والاشارة اليها التمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى و رجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بقوله أكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على أنه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما

اللفظ عليه أظهر كان عدم افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة (قوله وبالجملة توقف العهد الذهنى الخ) قال الفاضل المحشى الشريف اعلم أن الناس اختلفوا فى المعهود الذهنى فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل المعرف على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فالذكر أولا شرط فيهما وذكر نظير الذهنى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى ولذكر يفهم من قوله أولا محررا فكان معهودا ذهنيا لا خارجيا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال ان معنى اللام الاشارة والتعيين اما الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة فذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد ويسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن توجد قرينة البعض ثمة كما فى ادخل السوق ويسمى ذهنيا أولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثانى وما ذكره المصنف صريح فيما قلت والشارح حمل كلام المصنف على المعنى الثانى وقال ما قال انتهى وقوله وأن مذهب المصنف عطف على قوله أن الناس (قوله الاول أن المستثنى منه الخ) فيه بحث لان الشارح حمل قول المصنف ولصحة الاستثناء على معنى أن الجمع المحلى باللام اذا لم يكن للعهد يصح منه الاستثناء وكل ما يصح منه

ذكره من جعل تعريف الماهية متأخرا عن الاستغراق بناء على أنه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه أظهر من عدمها فى تعريف الماهية لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالته على نفس الحقيقة أما على قول من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر وأما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان أكثر الاحكام بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبائع وما كان دلالة اللفظ عليه أظهر كان عدم افادته أظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا أى ولكون دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الامر صرحوا بان المعهود الذهنى الذى هو الحصة الغير المعينة فى المعنى كالنكرة ولم يقولوا نفس الحقيقة المعرفة والنكرة فان قيل يعتبر فى المعهود الذهنى العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن فتتميز عن النكرة وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فوجب تأخيره عن الاستغراق وقدم عليه والجواب عن النظر أن مراد المصنف رحمه الله تعالى بالعهد الذهنى المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من أهل العربية قسما ثانيا من العهد الخارجى كما ذكره الشارح رحمه الله فى المطول وغيره فى غيره ويعرف به الشارح رحمه الله فى بحث المفرد المحلى باللام قال ابن هشام فى مغنى اللبيب فالعهدية اما

ودلالته على الافراد بعضا أو كلا بقرينة المقام أو معونة القرائن بالوضع النوعي

لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أي جميع أجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء المتصل من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب أن يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف

الاستثناء فهو عام فيتكلف الاجوبة التي ذكرها ولا ضرورة الى حمل كلامه على ذلك لجواز أن يكون معناه أن الجمع المذكور اذا صح منه الاستثناء فهو عام اذ لو لم يكن عاما والفرض أنه لا أولوية لبعض الافراد لعدم العهد قرينة لكان التعريف للماهية من حيث هي والتالي باطل لان استثناء الافراد من الماهية لا يجوز على أن في جوابه الاول بحثا لان استغراق كثير غير محصور معتبر في تحقق العام ولم يوجد في الصيغة المتضمنة فلم يدل الاستثناء على العموم حينئذ أيضا اللهم الا أن يقال الدلالة على الانحصار في عدد مفهوم من قيد تلك الصيغة المتضمنة لا من نفسها فلا ينافي عمومها بقي ههنا بحث وهو أنه يجوز أن يكون صحة الاستثناء في المدعى أيضا لما ذكر من تقرير الجمع المضاف فلا يدل على عموم الجمع المعرف كما هو المدعى الا أن يثبت أن المضاف انما يكتسي العموم من المضاف اليه وهو ممنوع لا انتقاضه باجزاء العشرة ومما ينبغي أن يعلم أن تقدير جميع في قوله جميع أجزاء العشرة لا يراد استغراق الاجزاء وتوضيحه لا لانه مقدر والاستثناء منه فانه لا يلائم السياق لان الموجود في النسخ جمع مضاف الى المعرفة لا جميع الا أن يجعل الجمع أعم من الصيغ فليفهم (قوله لانا نقول الصحيح الخ) قال الفاضل الشريف هذا الجواب لا يجديه نفعا لان غاية الامر أنه يدل على صحة الاستثناء لا على أن المستثنى منه جميع الافراد والمطلوب هذا وفيه نظر لان الغرض من جعل المستثنى من افراد المستثنى منه التفرقة بين المحصور وغيره

يكون معهودا معهودا ذكريا نحو كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو اذ يبايعونك تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثلوه بقوله* ولقد أمر على اللئيم يسبني* فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المصنف رحمه الله تعالى تبع ابن هشام وسائر المحققين في رد ما جعله عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد به حتى في المعنى أيضا والجنسية اما الاستغراق الافراد وهي التي يخلفها كل حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا أو لاستغراق خصائص الافراد وهي التي يخلفها كل مجاز نحو زيد الرجل علما أي الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب أو لتعريف الماهية وهي التي لا يخلفها كل حقيقة ولا مجاز نحو وجعلنا من الماء وقولك والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما ثم قال وبعضهم يقول في هذه انها تعريف العهد فان الاجناس أمور معهودة في الاذهان متميز بعضها عن بعض ويقسم المحدود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف بال هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك لان الالف واللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد فاندفع بهذا ما ذكر بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني الخ أيضا فليتأمل قال (لانا نقول الصحيح أن الحكم في الجمع المعرف الخ) أقول فيه بحث لان المقصود من قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الخ وهذا الكلام كما يرى لا يفيده بل يفيد كون

وأما اللام الذي يكون لمجرد تزيين اللفظ واشباع الكلام كما في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا وقول الشاعر
ولقد أمر على اللئيم يسبني
فمضيت ثمة قلت لا يعنيني
فليس فيه تعريف ولا اشارة الى معهود ولذا يوصف مدخوله بالنكرة ويجري فيه أحكام المنكر فلا يستحق بان يسمى بلام العهد الا على التساهل والتشبيه وان اشتهر بين الناس باسم لام العهد الذهني (قوله والفائدة الجديدة) هي التي تزيد على أصل مفاد اللفظ واللام من تعين طبيعة الجنس ومعهوديته لانه غير معتد بها بالنظر الى الحكم الشرعي فهي تعين الفرد المعين أو جميع الافراد فلا يرد منع الحصر بان في لام الطبيعة تعريفها وافادة معهوديتها وما قيل هذا التعليل منقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة فمع كونه غلطا منشؤه الغفلة عن العهد الذهني بالمعنى الذي اعتبره المصنف وسائر أرباب التحقيق مبني على كون اسم الجنس موضوعا على الفرد المنتشر والمحققون ينكرونه (قوله خارجا أو ذهنا الخ) قيل عليه العهد الذهني

حلف لا أتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء

العير المحصور وانما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس) وهذا ماذكره أئمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف بركب الخيل يحصل البر بركوب خيل واحد ويعم فى النفى مثل لا تحل لك النساء أى واحدة من فئة قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع

بان فى غير المحصور لابد أن يكون المستثنى منه جميع الافراد نعم يرد عليه أن المصنف أشار فى صدر الفصل الى أن عموم الجمع بتناول الجموع فالاستدلال بصحة الاستثناء على عموم الجمع المراد به مجموع الافراد من حيث هو كذلك فلا يستقيم أن يبنى الدليل على أن الحكم فى الجمع المعرف على الآحاد دون الجموع فليتأمل (قوله على الآحاد دون الجموع) قال فى المطول والمه اصح بالاختلاف جاءنى القوم أو العلماء الا زيدا و الا الزيدون مع امتناع قولك جاءنى كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء المتصل ولا يخفى أنه مناف لما ذكره فى هذا الكتاب حيث دل ما ذكره ههنا على كفاية كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه فى الاستثناء المتصل بخلاف ما ذكره هنالك وغاية ما يقال ان الحكم اذا كان بالنظر الى أجزاء المستثنى منه يكفى فى الاستثناء المتصل كون المستثنى من أجزاء المستثنى منه كما فى قوله له على عشرة الا واحدا واذا كان الحكم بالنظر الى جزئياته وجب فيه كونه من جزئياته كما فى قولك جاءنى كل جماعة فاذكره فى كتابيه ناظر الى المقامين فليتأمل (قوله للقطع بان ليس القصد الخ) الاظهر أن يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز أن يكون خيل معهود بين المخاطبين أو ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده الى جميع الخيل وجميع الثياب البيض لتعمده الكذب (قوله بمنزلة الثلاثة فى الجمع) المناسب للسياق أن يقال بمنزلة الجمع فى الثلاثة وهو ظاهر (قوله الا أن ينوى العموم) ينبغى أن يضم اليه أو يكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط فى كون المراد الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد (قوله واليمين ينعقد الخ) يشير الى أن امكان البر شرط صحة الحلف

المستثنى من أجزاء مدلول اللفظ فاجمع هو الجواب الثانى قال (اذ يصير المعنى أن كل صدقة لكل فقير) أقول يعنى أن هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة لكل فرد من الفقير فلما ورد أن المعنى ليس كذلك بل أن جميع الصدقات لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد أجاب عنه بانا لا نسلم أن ذلك معنى الاستغراق كيف ومعناه كل واحد من الصدقات لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى واحد وفيه بحث أما أولا فلان انقسام الآحاد بالآحاد ههنا يقتضى أن لا يصح صدقتان الى فقير واحد وأما ثانيا فلانه ان أراد بمنع كون ذلك معنى الاستغراق مع كونه معنى الاستغراق مطلقا مكابرة

يتوقف على قرينة البعضية وعدم الاستغراق ويدل على الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل وللمبهم دون المعين وتعليله منقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعلها متأخرا عن الاستغراق وأجاب السيد الشريف عن الاول بأن الناس اختلفوا فى العهد الذهنى فبعضهم جعله من أقسام العهد الخارجى وقال اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل الفرد على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الافراد ويسمى المعهود خارجيا أو ذهنيا فالذكر أولا شرط فيهما وذكر نظير الذهنى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالذكر يفهم من قوله محررا فكان معهودا ذهنا لا خارجا وبعضهم جعله من أقسام الجنس حيث قال اذ معنى اللام الاشارة والتعيين اما بملاحظة الى حصة معينة واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وتسمى تعريف الحقيقة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما أن توجد قرينة البعضية كما فى ادخل السوق

ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء فنصف بينه و بينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من

بعد) هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هنالك معهود وليس الاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فنمعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى اذا كان اللام لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبق الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه أولى

وتسمى ذهنيا أولا وهو الاستغراق وان مذهب المصنف هو الاول دون الثاني فكلامه صريح

الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو أن يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير

وهذا عند أبى حنيفة ومحمد وعند أبى يوسف ليس بشرط وسيجئ تفصيله (قوله تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد) واعترض عليه بان انقسام الآحاد بالآحاد يقتضى أن لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد وفيه نظر فان قولك القوم لبسوا ثيابهم بطريق الانقسام ولا يقتضى أن لا يلبس شخص الا ثوبا واحدا نعم يرد أنه حينئذ لا يجوز أن يحرم فقير واحد فى الدنيا وليس من المذهب (قوله لانا نقول لو سلم) اشارة الى منع كون ما ذكر معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام لا الاستغراق المطلق لتصريحه فيما سيأتى بان الجمع من صيغ العموم (قوله فالمطلوب حاصل) قال الفاضل الشريف لا يخفى أن كون الجمع المحلى باللام مستعملا فى معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة الى فقير واحد وأنت خبير بان حاصل كلام الشارح أنه على تقدير كون ما ذكره المعترض معنى الاستغراق يحصل أصل المقصود وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد والتزييف الذى يتضمن تصحيح المطلوب مما لا يلتفت اليه (قال المصنف ولو أوصى بشئ لزيد الخ) يعنى لو لم يكن الفقراء مجازا عن الجنس بل محمولا على الجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الارباع لثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر (قوله ولقائل أن يقول) قال الفاضل الشريف قد يجاب بانه

لما سيصرح المصنف رحمه الله تعالى أن الجمع من صيغ العموم وان أراد منع كونه معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل على تسليم استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله اذ يصير المعنى الخ دليل عليه فظهر أن المطلوب بالنظر الى الدليل الذى أورد عليه الاعتراض وأريد دفعه ليس جواز صرف الزكاة الى فقير واحد بل عدم استقامة الاستغراق قال (المصنف رحمه الله تعالى ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصف بينه و بينهم) أقول يعنى أنه لو كان للجمع لكان لزيد الربع والثلاثة الارباع لثلاثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصفه زيدا ونصفه فقيرا واحدا أو أكثر قال (ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يحمل على ما يصح الخ) أقول قال بعض الافاضل قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعنى بين لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا وأما كونه للاشارة الى حضور المعنى فى الذهن فما لا يفيد فائدة معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا كونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه المعترض وأقول الجواب مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه الله تعالى منع الملازمة المستفادة من قوله ولو لم يحمل على هذا المعنى و يبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما يستعمل فيه اللام بل هذا أولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقى من كل وجه وهو معنى الجمعية وقد تقرر أن الحقيقة اذا أمكنت لا يصار الى المجاز ومن البين أن عدم افادة العهد الذهنى فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام فان قيل مقتضى ما ذكر أن لا يصح وقوعه فى الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعالى فى ذلك والمعترض حمله على الثانى وقال ما قال وعن الثانى بان البعض متيقن باعتبار الحكم فانه لو كان الحكم على الكل كان على البعض

العهد أصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حملها على العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لا تدركه الابصار وان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى أحرار عام أيضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على أنه غير عام وعند البعض عام

ولو كان على البعض فظاهر وأيا ما كان الحكم على البعض متيقن والتيقن فى الماهية باعتبار الوجود فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وأما بحسب الحكم فلا لجواز أن يحكم على فرد باعتبار خصوصه ولا يلزم منه الحكم على الطبيعة والحقيقة من حيث هى وظهر الفرق واندفع الاشكال (قوله لان البعض متيقن الخ) عورض بان الاستغراق أعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع وأحوط فى أكثر الاحكام أعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة لانا لو ترددنا فى الايجاب أو التحريم أو الندب أو الكراهة على كل المكلفين أو بعضهم يحمل على كلهم احتياطا وان كان البعض

أن لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة والحجج فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس أمثلة وقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام) عبارته أن مثل لا أتزوج النساء ولا أشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا الغا حرف العهد أصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه وكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولا شئ فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما الا أنه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا لو قال

لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعنى بين قوله لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا ولما كونه للاشارة الى حصول المعنى فى الذهن فمما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعى فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه المعترض (قوله لانا نقول تقدير عدم المعهود الخ) أراد بالمعهود الذهنى ما جعله القوم من فروع الحقيقة لا ما جعله البعض قسما من العهد الخارجى كما سبق تفصيله يدل عليه منعه انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور والعهد الذهنى بهذا المعنى كما يدل فى المفرد على تعريف الحقيقة والوحدة من خارج كذلك يدل فى الجمع على تعريف الحقيقة والجمعية من خارج فالعهد الذهنى الذى سماه المصنف تعريف الحقيقة يتناولهما سواء اعترف به المصنف وأطلق عليه العهد الذهنى أولا وبهذا الاحتمال لم يتم الاستدلال بالامر العقلى على المطلوب وهو ظاهر وبه يندفع ما قيل المصنف لم يقل بالعهد الذهنى بهذا المعنى بل جعله من تعريف الماهية (قوله لزمها ثلاثة دراهم) لان الاعداد التى يقع الجمع مميزا لها من الثلاثة الى العشرة فانه اذا زاد على العشرة يقال مثلا أحد عشر يوما بصيغة الافراد فالثلاثة معهودة بكونها أقل عدد يقع الجمع مميزا له ولا وجه لالزام الاكثر اذ ليس المقام مقام الاحتياط مع حصول التراخى من الطرفين بما أما من طرفه فلانه رضى باقل ما يفهم من الدراهم التى فى يدها لامكان أن يكون فى يدها أقلها وأما من طرفها فظاهر (قوله يقع على العشرة عنده) لان العشرة معهودة بكونها أعلى الاعداد المفردة التى يقع الجمع مميزا لها وانما لم يحمل على الثلاثة كما فى صورة الدراهم لان المقام مقام

قلنا المقصود ايراد الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلى والتنبيه على أن المعتبر فى أمثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلى والاكتفاء بالاستعمال فان قيل فما التحقيق فى هذا المقام قلنا التحقيق أنهم لما رأوا أن الحكم فى الجمع المعرف المستغرق على الآحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع المعرف اذا لم يكن للاستغراق على تعريف الجنس المتناول للواحد لان من القواعد المقررة أن الحقيقة اذا لم ترد يصار الى أقرب المجازات الى الحقيقة فليتأمل فان هذا تحقيق بالقبول حرى حقيق لو قال (ولهذا لو قالت خالعنى على ما فى يدى من الدراهم ولا شئ فيها لزمها ثلاثة دراهم الى قوله لانه أمكن العهد) أقول وجه امكان العهد سبق كله ما فام المتناولات الاجناس المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا مع بقاء سمة الجمعية فان الدراهم جمع حقيقة وانما يبطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة هنا وفى الكافى أنه انما ينصرف الى الجنس اذا أمكن حمله على كل الجنس ولم يمكن ههنا لاستحالة أن يكون كل الدراهم فى يدها أقول ينتقض هذا بقولهم فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كل واحد

ف

لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون جعلوا الا على غير

في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم أي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب أي شمول النفي لكل أحد فيكون سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف في الجمع المنكر) لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق

الاحتياط ولا ضرورة في السكوت بخلاف الصورة المذكورة (قوله وعلى الاسبوع والسنة عندهما) لان المقام مقام احتياط فلم يحملا على ثلاثة أيام أو ثلاثة أشهر ولم يحملاه على ما فوق الاسبوع والسنة لان العادة أن يذكر الايام الى الاسبوع والاشهر الى السنة فاذا تجاوز عنهما يقال مثلا أسبوع ويوم وسنة وشهر فالاسبوع والسنة معهودان بكونهما اعلاما يعبر عنهما بهذين الاسمين وفيه بحث لان ما ذكر يقتضي أن تحمل الايام على أقل من الاسبوع بيوم والشهور على أقل من سنة بشهر لان هذين الاسمين ينقطعان اذا وصل الى تمام الاسبوع والسنة فليتأمل (قوله باعتبار انه للجنس) فيه بحث لان هذا التوجيه مخالف للقاعدة التي ذكرها الآن وهي ان الحمل على الجنس انما هو بعد تعذر العهد والاستغراق لعدم تعذر الاستغراق ههنا فان قلت الحمل على الاستغراق يقتضي توجه النفي الى القيد فيستدعي ثبوت الحكم المنفي بالنظر الى البعض مع انه باطل في الآيات المذكورة قلت الاستدعاء المذكور ممنوع كما حققت في حواشي المطول ألا يرى ان قوله تعالى والله لا يحب كل كفار أثيم فالجواب الصحيح أن المراد بالآيات المذكورة سلب العموم وهو لا يقتضي الاثبات لبعض الافراد كما لا يقتضي السلب عن الكل بل الثبوت في بعض المواد لبعض الافراد والسلب عن الكل في بعض آخر بدليل آخر مثلا ثبوت ادراك البصر للبعض بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والسلب عن الكل في قوله تعالى لا يحب الكافرين ولا يهدي القوم الفاسقين لكون عدم المحبة والهداية متعلقا بالموصوفين بالصفتين المذكورتين والحكم اذا تعلق بموصوف بصفة اقتضى أن تكون الصفة سببا للحكم فلذلك عم جميع ما فيه الصفة لا لان معناه عموم السلب (قوله لا تعم الاحوال والاوقات) اعترض عليه بان الآية سيقت للتمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة وأجيب بان امتناع الزوال فيما يرجع الى الذات والصفات وأما ما يرجع الى الافعال فقد يزول والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق (قوله أخص من الرؤية) لان الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي (قوله فان قيل صحة الاستثناء الخ) مثل هذا الاعتراض يورد في كل دليل اني ومثل هذا الجواب يأتي في جميع الموارد وقد يجاب

منهما منصرف الى الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس قال (فاثبات العموم بها دور) أقول وذلك لان اثباته بها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود الملزوم على وجود اللازم دون العكس والموقوف عليه هو الملزوم والموقوف هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء على العموم فقد اعترف بتوقف العموم عليها وقد كانت موقوفة وهو الدور قال (واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات) أقول قال صاحب الكشف عامة

أحوط في الاباحة ورد بانه على تقدير ثبوته لا يفيد الا غلبة الظن بكونه مرادا لا يعارض تقين البعض على أن عموم فائدته بكثرة الافراد لا يقتضي رجحانه والا لوجب تقديم العام على الخاص فيما تعارضا على الاطلاق وما قيل ترجيح العام في صورة التعارض يوجب ابطال المعارض بخلافه هنالك ليس بشيء لان الابطال أعني النسخ والتخصيص لا يلزم من الترجيح بل من التعارض فعموم الفائدة وكثرة التناول ان صلح مرجحا لحمل اللام على أحد محتمليه فلا شك أنه يصلح لصرف الابطال اللازم من التعارض الى أحد الجانبين وهو الخاص ولا فرق بين الصورتين والحاصل أن لزوم الابطال الذي يدعيه هذا القائل من التعارض لا من الترجيح ثم كثرة استعمال الشارع الاستغراق في صورة تحقق المعهود خلاف الواقع والكلام انما هو في هذه الصورة وكون الاستغراق أحوط انما هو بالنسبة الى العامل وأما بالنسبة الى اثبات الحكم للمكلف فلا فانا اذا ترددنا

في اثبات الحكم على الكل أو البعض وحملنا على الكل يكون اثباتا للحكم بمجرد

قال الاكثرون على أنه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الواحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على أنه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان في حمله على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول أنا لا نسلم أنه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني أن عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع أنه اثبات اللغة بالترجيح على أن الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف أن معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وماذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به أنه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد أنه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق أن المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا أن تدل القرينة على أنه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق أو للعهد الذهني كما في أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن أنه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكأنه أراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا

عن الاعتراض بمنع توقف صحة الاستثناء على العموم بل انما يتوقف على تعدد المستثنى منه ودخول المستثنى تحته (قوله ولو كان استثناء لوجب نصبه) لما تقرر في علم النحو عدم جواز الابدال ووجوب نصب المستثنى اذا كان في كلام موجب تام بناء على انه قد شابه المفعول لكونه فضلة يجيء بعد تمام الكلام وفيه بحث لان ههنا نفيا معنى وبالدلالة لو على الانتفاء فان قلت النفي المعنوي غير معتبر في صحة الابدال ولهذا قالوا لا يجوز امتنع القوم عن المجيء الا زيد على البدل قلت ممنوع لتصريحهم بجواز البدل في قولك قل رجل يقول هذا الا زيد على المعنى المؤول به الكلام ويمكن أن يدفع البحث بان تعذر الابدال ههنا لكون القضية الشرطية أعني لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا الايجاب وان كان مقدمها وتاليها منفيين تقديرا وقوله تعالى الا الله واقع في هذه الشرطية الموجبة ولا نفي باعتبارها وشرط اعتبار معنى

الاصوليين على أن جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ يعني فخر الاسلام بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام واختار أن الكل عام سواء كان جمع قلة أو كثرة وحاصله أن الجمع المنكر عام عندنا أي متناول للكل عند عدمه وعند وجوده محمول على أخص الخصوص وهو الثلاثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على أخص الخصوص وان أمكن العمل بالعموم وقال في موضع آخر فالحاصل أن الاستغراق شرط عندهم ولا اجتماع عندنا وظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس أن العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع بقوله جمعا من الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من الجموع لا الكل وليس كذلك فان الشيخ قد نص في باب ألفاظ العموم أنه شامل لكل ما يطلق عليه الا أنه لما اشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء وأقول مما يدل

الاحتمال بالنسبة الى ماوراء المعهود وهو عما لا مساغ له (قوله الائمة من قريش) قال بعض المحققين هذا انما وقع في المختصر الكبير لابن الحاجب وتبعه الشارحون وتعقبهم بعض الحفاظ بانه ليس هذا اللفظ موجودا في كتب الحديث عن أبي بكر رضي الله عنه والفاظ الصحيحين وغيرهما في قصة السقيفة قول أبي بكر ان العرب لن تعرف هذا الامر الا لهذا الحي من قريش نعم أخرج أحمد بسند رجاله ثقات لكن فيه انقطاع ان أبابكر قال لسعد بن عبادة لقد علمت ياسعد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش أنتم ولاة هذا الامر فلعل هذا مستند من عزى ذلك الى أبي بكر فذكره بالمعنى (قوله قال مشايخنا الخ) مثل فلان يلبس البرود ويركب الخيل ويخدمه العبيد والعرب مطبقون عليه مع القطع بأنه ليس القصد الى خصوص منها ولا استغراق بهاء ولام الجنس والمعهود هو لا الفرد الغير المعين حتى يكون للعهد الذهني اذ لا يتصور في غير المعين المعهودية والحضور الذهني والتعين الشخصي أو النوعي الذي تفيده الاشارة باللام

كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الا أن تدل القرينة على أنه

ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين (قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أي الذي سرق والتي سرقت به بالمثالين على أن المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصفة للعموم (قوله ومنها) أي ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل

النفي في الاستثناء ان لا يتغير معنى الكلام باعتبار معنى النفي ولذا قال سيبويه لو قلت لو كان معنا احد الا زيد لهلكنا الكنت قد أحلت لانه يصير في معنى لو كان معنا زيد لهلكنا لان البدل في الاستثناء موجب بخلاف قولك قل رجل يقول ذلك الا زيد على البدل اذ لا يتغير معنى الكلام بان تبدل النفي وتقول انه في تقدير ما جاءني رجل يقول ذلك الا زيد وفي الآية الكريمة مانع آخر عن حمل الا على الاستثناء اذ لو حمل الا على الاستثناء لكان معناه لو كان فيهما آلهة مستثنى عنهم الله لفسدتا وهذا يقتضي أنه لو كان فيهما آلهة غير مستثنى عنهم الله لم يفسدا ونعوذ بالله سبحانه من هذا القول واذا حمل على الصفة لم يلزم محذور وثبت المقصود لان انتفاء الآلهة الموصوفة بصفة المغايرة ان كان بانتفاء الموصوف وحده فقد حصل المطلوب وكذلك ان كان بانتفاء الوصف اذ من انتفاء المغايرة يلزم انتفاء التعدد لان المتعدد لا يكون عين الواحد (قوله وقوله تعالى والسارق والسارقة) في التمثيل بآية السرقة نظر لجواز أن يفهم العموم من ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية وكذا في التمثيل بقوله تعالى الزانية والزاني الآية على ما وقع في بعض الكتب فانه يجوز أن يفهم العموم فيه أيضا من تعليق الحكم على الوصف أو من تمهيد قاعدة شرعية كما روى أنه زنى ماعز فرجم مع ما روى من قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أو من تنقيح المناط وهو الغاء الخصوصية (قوله فيلزمها العموم ضرورة الخ) قد سبق في صدر التقسيم الاول أن كون عمومها عقليا ضروريا لا ينافي كونه وضعيا فليرجع اليه (قوله وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة) فيلزم العموم عند قصد نفي الجنس دون الوحدة اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى والا فقد يقصد تأكيدا للاثبات وتقريره كما في ان لم اضرب رجلا فكذا فانه بمنزلة والله لاضربن رجلا والتحقيق أن

اشكال صعب ورد على الامام فخر الاسلام وهو أنه لا يشترط الاستغراق في العموم ومع هذا نقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت أن ليس معنى عدم اشتراطه الاستغراق أن يكون قائلا بجواز عدم تناوله جميع الافراد حتى تنافي القول بكونه قطعيا بل معناه أنه يطلق لفظ العام على العام بعد التخصيص حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال (فيلزمها العموم ضرورة أن انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد) أقول ان قيل فحينئذ يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع كما عرفت سابقا أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت عن استعمالهم النكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ المستغرق لكل فرد في حكم النفي وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى أن انتفاء الجنس فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد ينافي ذلك فان قيل قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس أو الفرد قلنا لا ضير لان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم بالوضع النوعي هلا يكون مجازا فانه أيضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت أن الوضع قسمان أحدهما مختص بالحقيقة والآخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال (وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة الخ) أقول قد يقصد بها ذلك ومع هذا

لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا أن الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية (ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك انهم قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (ولكلمة التوحيد

(قوله ويراد الواحد الخ) تفريع لما قاله المشايخ رحمهم الله كطرفيه وليس باستشهاد لكون الجمع المحلى مستعملا في معنى الجنس حتى يرد عليه أن عدم صحة الاستغراق لعدم امكان صرف كل صدقة لكل فقير لا يستلزم كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس الذي هو المطلوب لجواز أن يكون المعنى أن جميع الصدقات لجميع الفقراء على طريق انقسام الآحاد على الآحاد والجواب عنه بانه لو سلم أن هذا معنى الاستغراق فالمطلوب وهو جواز

صرف الزكاة الى فقير واحد حاصل. ظاهر الشرط لان المطلوب في هذا المقام على دلالة

رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار أن تعلق الحكم بفرد معين من الشئ تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على أنه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب

رجلا ههنا في سياق النفي وفي سياق الشرط وهو بالاعتبار الاول عام كأنه قيل ان صدقت هذه القضية أعني لم أضرب رجلا فكذا فتأمل (قوله اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة الخ) قد يراد بالنكرة الواقعة في سياق النفي نفي الجنس استعمالا عرفيا فيها أحد وديار وهذا أيضا نص في العموم كالتي مع من ظاهرة أو مقدرة نص عليه في فصول البدائع (قوله باعتبار أن تعلق الخ) يريد أن جزئية القضية باعتبار المآل وان كانت شخصية في الظاهر (قوله وقد قصد به الزام اليهود) روى سعيد بن جبير أن رجلا من اليهود يقال له مالك بن الضيف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم بمكة فقال عليه السلام له أنشدك بالذي أنزل التوراة على موسى عليه السلام أما تجد في التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين وكان حبرا سمينا فغضب فقال ما أنزل الله تعالى على بشر من شئ وفي القصة أن اليهود لما عاتبوه على ذلك قال أغضبني محمد عليه السلام فقلت له ذلك فقالوا له وأنت اذا غضبت تقول على الله غير الحق فنزعوه عن الحبرية وجعلوا

لا تكون عامة كما اذا قيل ان لم أضرب رجلا فكذا فظهر أن النكرة في سياق النفي تعم ما لم يقصد بها صفة الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا بحسب المعنى أيضا ولم يكن المقصود تأكيد الاثبات وتقريره كما في المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا كما سيأتي قال (أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الخ) أقول قال تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون فالواو ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود أي ما عرفوا الله حق معرفته في شأن وأقسه بعباده لانهم أنكروا الوحي السماوي وهو من أعظم رحمته الجسام على كافة الانام اذ في شأن غضبه على المعاندين حين صبروا على انكار النبوة فجعلوا أنفسهم الخبيثة محلا لحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابن الضيف وكان من أحبار اليهود وهل تجد في التوراة ان الله تعالى يبغض الحبر السمين فأنت الحبر السمين فغضب وقال ما أنزل الله على بشر من شئ مبالغة في انكار انزال القرآن ونفي نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فالزمهم وأراد الهاء وارادتحته توبيخهم تحريفهم التوراة حيث جعلوا قراطيس وأوراقا متفرقة ليتأتى لهم ما أرادوه من الابداء والاخفاء وقيل راجع الى قريش وألزمهم التوراة لانهم سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى عليه السلام ونزول التوراة وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى أي بالتوراة ليس على حقيقته بل للتقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بمضمون ما دخلت عليه كلمة الاستفهام وانما يعلم من ذلك الحكم فيكون تكذيبا لهم في قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ فينبغي أن يكون مرادهم السلب الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا له اذ لا تناقض بين الجزئيتين وتحرير المقام أن في قولهم ما أنزل الله على بشر من شئ نكرتين واقعتين في سياق النفي ويمكن تقرير السلب والايجاب من النكرتين حتى يكون في الآية الكريمة دليلان مستقلان على عموم النكرة في سياق النفي بيانه أن قوله

التقدير هو اثبات تلك الكلية أعني كون الجمع المحلى للجنس واستقامة المعنى المذكور استمرارا كان أو غيره تنصرف هذا المطلوب ثم لو كان المطلوب جواز صرف الزكاة الى فقير واحد على ما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تم الدليل على الشافعي رحمه الله في قوله لا يجوز ذلك لان الجواز لا يتوقف على حمله الجنس وعليه كتب الفقه ولذلك قال السيد الشريف قدس سره كون الجمع المحلى باللام مستعملا في معنى الجنس ليس بحاصل وهذا هو المطلوب لا ما ذكره من جواز صرف الزكاة الى فقير واحد وذلك ظاهر وقال في حواشي الكشاف ولما استفيد منها انتساب الاحكام الى كل مفرد كما في المفردات المستغرقة بعينها حكم بعض الاصوليين بان الجمع المعرف بلام الجنس دال عنه معنى الجمعية وان الجمع المعرف مجاز عن الجنس حيث لا يصح الاستغراق ولا انتساب الاحكام الى كل واحد (قوله ولو لم يحمل لبطل اللام أصلا الخ) اعترض عليه بانه يجوز أن يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن ويكون

على

على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض. وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست فى جانب المحكوم عليه بل فى متعلقات الحكم وأما الثانى فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا ولو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا اله الا الله او واصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشئ من نفسه لان الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما مر جوابه قلت معناه أنه علم للمعبود بالحق الموجود البارى للعالم الذى هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلى كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أى لا اله موجود او فى الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى

مكانه كعب بن الاشرف وفيه روايات أخرى (قوله لان الكلية والبعضية الخ) يعنى أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو قال سالبة كلية وموجبة جزئية لاقتضى أن تكون الكلية فى جانب المحكوم عليه صريحا بخلاف الايجاب والسلب (قوله من اسم لا على المحل) ولا يجوز ابداله منه على اللفظ لان من الاستغراقية المقدرة ههنا ولا التى لنفى الجنس لا تدخلان الا فى النكرات فلو جعلت البدل ههنا على اللفظ والبدل فى حكم تكرير العامل كنت مدخلا اياهما على العلم وهو ممتنع لامتناع دخول ما هو موضوع لاستغراق الجنس وما هو موضوع لنفى الجنس على ما ليس بجنس كذا ذكره أبو على لكن التعليل المذكور لا يطرد فى نحو لا رجل فى الدار الا رجل فاضل فانه يجوز ابداله على اللفظ اجماعا فالاولى أن يقال لا نسلم انما لم يجز الابدال على لفظ اسم لا لان اعماله فيما بعد الا يقتضى بقاء نفيها بعدها اذ لا يعمل الا للنفى ومجىء الا يقتضى زوال نفيها فيلزم التناقض ثم الابدال على المحل يقتضى الرفع لان لا من داخل المبتدا والخبر وفى بعض شروح المفصل ما يقتضى جواز النصب حينئذ حيث قال يجوز فى نصب صفة اسم لا وجه آخر وهو أن يكون محمولا على محل النفى لان محل النصب بالتنافى الذى هو لا لمضارعتها ان وفيه بعد واعترض على جعل الاستثناء أعنى المستثنى بدلا من اسم لا بان البدل هو المقصود بما نسب الى المتبوع دونه والمنسوب اليه ههنا هو نفى الوجود فيلزم أن يكون الله سبحانه وتعالى مقصودا بنفى الوجود وهو كفر صريح واجيب بان البدل ههنا هو لفظ الا لانه بمعنى غير الا أنهم أطلقوا على الله تعالى مجاز الكونه معربا باعرابه

ما أنزل الله على بشر من شئ حاصله سالبتان كليتان متلازمتان احداهما لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى لا واحد من البشر بمهبط للوحى وقوله من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى أى بل أنزل الله التوراة لموسى عليه السلام وأنتم معترفون به مباهون على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان احداهما بعض الكتب السماوية منزل على بعض البشر وهى تناقض لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر والاخرى بعض البشر مهبط للوحى وهى تناقض لا واحد من البشر بمهبط للوحى فكأنه قيل قولكم لا شئ من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب السماوية منزل على بعض البشر وكذا قولكم لا شئ من البشر بمهبط للوحى كاذب لصدق نقيضه وهو بعض البشر مهبط للوحى فعلم أن الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت حاصلة فى الكلام تقديرا لكن فى بعض المقامات قد يكتفى بصحة المادة ويفوض تصوره الى فهم السامع قال (وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة الخ) أقول يعنى أن الموجبة والسالبة من صفات القضية فلو ذكرهما لاقتضى أن تكون الكلية والجزئية فى جانب المحكوم عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك صريحا ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر قال مدام مرتبط بقوله (ثم لا يخفى أن الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل الخ) أقول يعنى أن الاستثناء

اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه وأجاب عنه السيد الشريف بأنه لافرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر أعنى بين قوله لا أتزوج النساء ولا أتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا أصلا وأما كونه للاشارة الى حصول المعنى فى الذهن فما لا يفيد بالنظر الى الحكم الشرعى فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا بصرف اللفظ الى المعنى الآخر لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهم فاعترض (قوله وهذا معنى كلام الخ) حيث قال ان مثل لا أتزوج النساء ولا أشترى الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا وان جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس وبقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس أولى ولعل المعنى من هذا الكلام ان صيغة الجمع تدل على الكثرة التى فوق أصل الكثرة على الاطلاق من ثلاث فصاعدا واللام تدل على معهودية تلك الكثرة فان كان هناك عدد معين من الكثرة معلوم عند المخاطب فاللام تدل عليه وتكون للعهد الخارجى والا فتكون المعهودية التى تستفاد من اللام الكثرة العامة المستغرقة ففى هذه الامثلة اذا أبقينا اللفظ جمعا فهو لم يرد

الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطا المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفس الجنس انما دل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط وان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت

ولا يشك أن غير الله تعالى مقصود بنفي الوجود فلا محذور وهذا الجواب ضعيف لان حمل الا على غير في مثل هذا الموضع ضعيف كما تقرر في النحو وأيضا قد صرح النحاة بان البدل في باب الاستثناء مخالف لسائر الابدال بامرين من عدم اشتراط الضمير مع وجوبه في بدل البعض والثاني مخالفته بحكم المبدل منه اثباتا ونفيا و يظهر من هذا أن البدل نفس المستثنى فالصحيح في الجواب أن صدق تعريف البدل عليه باعتبار أن الوجود مثلا منسوب الى المبدل منه والبدل معا لكن النسبة الى الاول بالسلب والى الثاني بالايجاب والثاني هو المقصود ونظيره ماذكره الشريف في حواشي المطول في توجيه صرف الحكم الى المطلوب في ال على مذهب الجمهور (قوله لان هذا رد لخطا المشركين) اعترض عليه بان الرد لخطئهم في اعتقادهم بنفي الامكان أبلغ لما به من اثبات الشئ ببينة على ماهو الطريقة البرهانية وقد يجاب بان الخطاب بكلمة التوحيد عام للبلغاء وغيرهم فربما يذهل عن هذا المعنى غير البليغ فالاحوط ماذكره الشارح (قوله ولان القرينة الخ) يريد أن المتبادر من نفي الجنس نفي الوجود لا نفي الامكان فتقدير المتبادر أرجح فان قلت اذا قدر موجود لا يفهم نفي الامكان عن غيره قلت ذلك النفي مستدل عليه بدليل آخر وليس مقصودا بالبيان ههنا على أن المترددين لا يدعون امكان غيره تعالى بدون الوجود (قوله عن الهة سوى الله تعالى) الظاهر أنه بيان لحاصل المعنى لا تنبيه على أن الا بمعنى غير فان حمل الا على غير انما يجوز اذا لم يكن تابعا لمنكور غير محصور دال على الجمعية وبالجملة اذا لم يتعذر الاستثناء

ههنا لا يجوز أن يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما موجودا أو في الوجود و يكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل في نحو ماجاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله وهو انما يحصل اذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ حينئذ يقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا خبرا لاله فينتفي الوجود عن اله سوى الله كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال (ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي الخ) أقول لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في الآية الكريمة سواء كان في الحملية او الشرطية ويريد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي أن شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي فضلا عن الايجاب الكلي حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حنث فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا يريد بقوله يجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن العثور على المرام تبع الظنون الفاسدة والاوهام قال (معترضا أن قوله ولا شك أن النكرة في الشرط المثبت الخ) أقول يتضمن أمرين أحدهما أن ههنا ايجابا وسلبا مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا ايقاع ههنا للرجل على الضرب لا بالحمل هو

النكرة في موضع الشرط اذا كان أي الشرط مثبتا عاما في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا) اعلم أن اليمين اما للحمل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر أن لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدي حر فمعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي

الكثرة المعينة والكثرة المستغرقة يكون المراد أصل الكثرة الجمعية أعني الثلاثة فما عدا قبله وحرف اللام بالكلية واذا حمله على الجنس وهو يشمل الواحد والكثير فيقع على الاقل ويحتمل الكل واللام يدل على تعيين ذلك على التقديرين فيكون هذا أولى وأصح وأقرب الى الحقيقة وأرجح كيف وقد علمت ان التحقيق ان اللفظ لا يدل الا على مسماه واللام لا يدل الا على معناه وهو التعريف والاشارة الى مايعرفه المخاطب من ان المعنى من اللفظ ماهو وبهذا يضمحل ماقيل انه يجوز أن يحمل على مايصح اطلاق الجمع عليه حقيقة مع بقاء

خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم

فالحمل عليه ضعيف كما تقرر في النحو وههنا ليس كذلك (قوله يفيد الايجاب الجزئي الخ) لا يريد أن ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح أهل الميزان بل بالتقدير وحاصل المعنى وأراد بقوله فيجب أن يكون في جانب النقيض الخ أن شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي حتى لو ضرب رجلا فقط يحنث فيلزم السلب الكلي لانه يتحقق السلب الجزئي حتى يرد أن السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي وكذا أراد بقوله للخصوص والايجاب الجزئي أن البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب الجزئي حتى لو حصل أكثر منه لم يكن له دخل في البر (قوله ليس الا عموم النكرة في موضع النفي) فيه بحث لان هذا انما يستقيم اذا تعين كون اليمين في الاثبات للمنع وهو ممنوع لجواز أن يكون مراد القائل بان قتلت كافرا فعبدي حر قتل الكافر وتحرير العبد شكرا لله اللهم الا أن يقال مراده ثبوت الحصر المذكور على ما ذكره المصنف أو يقال ما ذكره حكم باعتبار الغالب أو يقال عموم النكرة في مثله ليس لوقوعها في موضع الشرط والكلام فيه فتأمل (قوله وهي التي لا تختص الخ) كانه أشار بتفسير عموم الوصف الى جواب ما يتوهم من أن صفة النكرة لا تكون الا نكرة مثلها فاذا جاز عمومها حال كونها صفة دون أن تكون موصوفا فما بال النكرة الموصوفة لا تعم الا بشرط الموصوفية وحاصل الجواب المشار اليه أن المراد بعموم الصفة غير المعنى الذي اعتبر في ألفاظ العموم المبحوث عنها لكن هذا انما يتم اذا لم يكن العموم الحاصل للموصوف مثل العموم الكائن من الصفة كما يدل عليه ظاهر كلام أبي المعين على

ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل ذو ضرب أو ضارب أو مضروب ولا بالعكس ولا انتزاع بمثل هذا ولا ايجاب ولا سلب شرطيتين وثانيهما أن قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع يجب أن يكون الثابت في طرف النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب ويجب أن يثبت في طرف النقيض الايجاب الجزئي فان أراد به عدم جواز ثبوت السلب الجزئي في الاول وعدم جواز ثبوت الايجاب الكلي في الثاني فممنوع لان السلب الكلي لا يتصور بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي قال (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص الخ) أقول اعلم أن القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من علمائنا الحنفية رحمهم الله كما ذكره الشارح رحمه الله في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف واعلم أن الوصف من أسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما أخص بالنسبة الى رأيت رجلا وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة أهل الاصول واذا ثبت هذا عرفنا أن هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في مجلس شيخنا مولانا حافظ الدين وكان المجلس خاصا بالعلماء النحارير الفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الاكابر تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة أي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد ممنوع ولم يجب أحد جوابا شافيا وأقول فيه بحث لانه ان أراد بكون الوصف من أسباب التخصيص والتقييد كونه كذلك في الجملة فمسلم ولكن لا يصح قوله وكلما ازداد وصف في الكلام ازداد التخصيص وان أراد أنه كذلك مطلقا فممنوع اذ قد يكون الوصف بما هو من خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما ذكروا في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر

مؤمن خير من مشرك) وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة) فان قوله لا أجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا أجالس الا رجلا عالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل ونقول لا أجالس الا رجلا عالما كان عاما أيضا فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو

معناه من كل وجه ولا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور وتقديره تقدير باطل وان الجمع في المعهود والمستغرق حقيقة وفي الجنس مجاز وذلك لانك قد عرفت ان اللفظ فيما صدق عليه حقيقة سواء كان بعضا أو كلا ولذلك صرح جماعة من حذاق العلماء ومهرة الفقهاء بترجيح تعريف الجنس على الاستغراق وفي العهد الذهني لا يدل على المعهود به أصلا

الذي يدل عليه أصل الصيغة وليس بالفائدة الجديدة المعتد بها بالنظر الى الحكم

ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومه بوجهين الأول الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى القطع بأن هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع فى معرض التعليل للنهى عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من أن الجمع المعرف باللام عام فى النفى والاثبات فيجب عموم العلة ليلازم عموم الحكم وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر

ما سيأتى فتأمل (قوله بخلاف ما اذا حلف) اعترض عليه بأن هذا من قبيل قولهم من دخل هذا الحصن أولا فله كذا وسيصرح بأنه عام على سبيل البدل وأجيب بأن البدل من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وبالجملة هذا الوصف عام بحسب المفهوم خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه هذا والاظهر أن يكون المحترز عنه مثل لقيت رجلا (قوله وقول معروف الخ) قول معروف أى رد جميل ومغفرة أى تجاوز عن الحاح السائل أو نيل المغفرة من الله سبحانه بالرد الجميل أو عفو من السائل بأن تعذر ويغتفر رده فان قلت هب أن الابتداء بقول صح مع كونه نكرة لاختصاصه بالصفة فما المصحح فى المعطوف أعنى ومغفرة قلت المصحح ههنا هو الوصف المعنوى لما بين من تفسيرها أنها اما من الله أو من المسؤل أو من السائل (قوله فيجب عموم العلة ليلازم عموم الحكم) فيه بحث لان عموم الحكم انما يقتضى العموم فى المشرك لا فى عبد مؤمن ولو سلم فهو استدلال بالمثال الجزئى على الحكم الكلى أولا كلى فلا ينتقض لجواز أن يكون العموم ههنا بخصوص المادة اللهم الا أن يقال المقصود بالمثال مجرد بيان الوقوع أو عدم الاختصاص بموقع الاستثناء أو نحوه فليتأمل (قوله وفى هذا اشارة الى الرد على من زعم الخ) أجيب عنه بأن مراد الزاعم ان العموم على سبيل الاطراد فى النكرة الموصوفة مختص بما ذكره وحينئذ لا يرد الرد اذ لا اطراد فى مطلقها لانتقاضه بقولك لا كلمن اليوم الا رجلا كوفيا ولا تزوجن اليوم الا امرأة كوفية وأجاب الشيخ أكمل الدين فى شرح البزدوى عن هذا الانتقاض بأن الاصل مطرد الا أنه يتخلف

بطلب خصائصه وقد يكون لدفع احتمال ارادة الوحدة ليفيد الشمول كما فى قولنا لا أجالس الا رجلا عالما فانه لو قيل لا أجالس الا رجلا لاحتمل أن يراد به الواحد فلما وصف زال ذلك الاحتمال وسيأتى لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان فخر الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققين لم يقولوا ان النكرة الموصوفة بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من أدلة العموم كالالف واللام فانهم جعلوهما من أدلة العموم مع أن كل معرف بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع فكما أن افادتهما العموم مفوض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا ويؤيده ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من وجهى الاستدلال حيث خصا ببعض الاوصاف والحاصل الذى ذكره الشارح رحمه الله فى آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا على أن الوصف فى الاستثناء من النفى يفيد العموم وليس كذلك والا لوجب المجالسة مع كل عالم اذا قال لا أجالس الا رجلا عالما قلنا الاستثناء من الحصر اباحة والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا أجالس الا رجلا لا يباح لك مجالسة رجلين فلما قلت الا رجلا عالما أبيح لك أن تجالس من شئت من العلماء فاحفظ هذا ولا تضعه بالذهول فانه من أسرار علم الاصول قال (بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده الخ) أقول فيه بحث لانك ستعرف أن قولهم من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عام على سبيل البدل عند المصنف رحمه الله وهو أيضا من هذا القبيل ويمكن أن يدفع بأن من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه أن هذا الوصف بحسب المفهوم يمكن تناوله

وان دل فلا يدل الا على البعض الشرعي كما ذكره المصنف رحمه الله وبينه السيد الشريف قدس سره هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول والحق الذى لا يسوغ عنه العدول (قوله والا كثر على أنه غير عام الخ) وهم العراقيون من أصحابنا الحنفية بناء على شرط الاستغراق فى العام ومن لم يشترطه فيه يكتفيه ما وراء الظاهر فهو عام عندهم قال بعض الافاضل واخراجها عنه على هذا الرأى ليس على ما ينبغى (قوله الا الله الخ) أجيب عنه بمنع كونه استثناء بل المعنى لو كان فيهما آلهة غير الله وصف بالا لتعذر الاستثناء لعدم شمول ما قبلها لما بعدها ولا لتنبيه على ملازمة الفساد لكونها فيهما دونه والمراد ملازمته لكونها مطلقا أو معه حملا لها على غير كما استثنى بالا حملا عليها (قوله لسلب العموم) أى رفع الايجاب الكلى ونفى الشمول لان نقيض الايجاب الكلى رفعه وسلبه سلبا بسيطا من غير دلالة على كون السلب كليا أو جزئيا فلا يكون فيه دليل على نفى الرؤية على ما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم من المبتدعة والحق أن ظاهر الآية وسياق الكلام أنه لعموم السلب وشمول النفى لكل واحد فيكون سلبا

أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفى الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشئ واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال فى بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة فى صدر الكلام

الحكم فى المسئلتين لمانع وهو لا يقدح فى الاطراد والمانع هو انه ليس فى وسعه كلام جميع رجال الكوفة ولا تزوج جميع نسائها عادة وفيه بحث لاقتضائه أن لا تكون النكرة الموصوفة فى مثل لا أجالس الا رجلا عالما عاما بمثل العلة المذكورة وهو أن ليس فى وسعه مجالسة جميع علماء الرجال هذا ويمكن أن يقال فى دفع النقض بمثل ماذكر ان العموم فيه ليس بالنظر الى لزوم التكلم بل بالنظر الى حصول البر فانه يحصل اذا كلم أحدا من أهل الكوفة أيا كان مثلا وكذا العموم فى مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وبهذا التوجيه يندفع ماذكره الشارح من انتقاض العموم فى مثل لاجالسن رجلا عالما وفى مثل لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فليتأمل (قوله ان تعليق الحكم بالوصف المشتق الخ) قيل تقييد الوصف بالمشتق مستدرك اذ تعليقه بالوصف الذى فى معنى المشتق مشعر بماذكره أيضا ويمكن أن يقال مراده بالمشتق المشتق بحسب المعنى سواء وجد الاشتقاق بحسب اللفظ أيضا أم لا لكن فيه بحث وهو أنه لو صح لوجب العموم فى قوله لاجالسن رجلا عالما اللهم الا أن يصار الى التوجيه الذى ذكرته وأما الجواب الذى نقلته الآن من شرح البزدوى فقد عرفت مافيه والحق أن عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة أكثرى لا كلى على ماصرح به فيما بعد (قوله ويدل على هذا الاصل) أى على أن النكرة الموصوفة بصفة عامة عامة ثم لا يخفى أن الدلالة المذكورة انما هى فى النكرة المستثناة من النفى وكذا البيان المذكور بقوله وقد يقال وبقوله والوجه ما أشار اليه شمس الائمة نعم تحقيقه لا يختص

متعددا على سبيل البدل خاص بحسب الصدق والوجود فحين قرن بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتأمل قال (وفى هذا اشارة) أقول أى فى الاستدلال على العموم بالاستعمال فى هذين المثالين قال (ويدل على هذا الاصل أنه لو حلف الخ) أقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم فى قوله لا أجالس رجلا عالما فالوجه أن يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه مختص بالاستثناء كما أشار اليه الشارح رحمه الله بقوله الآتى والوجه ما أشار اليه شمس الائمة الخ قلنا لا عموم للحكم ولا للعلة فى صورة الاستثناء بل العام حكم الاباحة فقط كما ذكرنا قال (وقد يقال فى بيان ذلك أن الاستثناء ليس بمستقل الخ) أقول القائل صاحب الكشف حيث قال ثم النكرة منه تقريرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفى فليعمم مادخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها فى موضع النفى فصار فى التقدير كانه قال لا أكلم رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفى عاما فى صدر الكلام لكونه نكرة واقعة فى موضع النفى بقى كذلك بعد الاستثناء لانه عين مادخل تحت صدر الكلام وهذا مؤيد بماذكر محمد رحمه الله فى الجامع لو قال لامرأتين له كلما طلقت بطلاق واحدة منكرة فهى طالق فالمرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغى أن تطلق احداهما غير معين وكان الخيار الى الزوج قال القاضى أبو حازم لان قوله فهى كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احداهما غير معين فكذلك هذا لان الواحدة المذكورة فى الشرط نكرة فى موضع النفى فتعم والكناية وهى قوله فهى لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن أول الكلام فلابد أن يؤخذ حكمها من أول الكلام لتصير مفيدة ولما

كليا فان ليس كل انما يكون سلبا جزئيا اذا أريد منه سلب المحمول عن الموضوع وأما اذا كان المراد منه سلب القضية بمعنى أنها ليست بمتحققة فى نفس الامر يكون سلبا كليا وهو الظاهر فيما نحن فيه لان الجزئى لا يفيد فائدة على أن هذا ينبغى أن يكون مجازا عن الجنس فهو لعموم السلب كقوله تعالى فان الله لا يحب الكافرين فيفيد سلب الحكم عن كل فرد ولكنه لا يدل على نفى الرؤية بل على نفى الادراك المستلزم للاحاطة كما فى قوله تعالى انا لمدركون وهو أخص منها ولئن دل فهو مؤول بما دل عليه الآيات البينات والحجج الجليات ومذهب السلف وأهل السلامة فى النصوص التى لا يتعلق بها حكم ناجز عدم الخوض فى معناها والسكوت عن طلب المراد منها بل الواجب هو الاقرار بها والتصديق بموجبها على مراد الله ورسوله وتفويض علمها الى من أنزلها ومن أنزلت اليه فكل من اثبات الرؤية ونفى ادراك الابصار ثابت فى مقتضاه وحق بالمعنى الذى عناه (قوله ولكلمة التوحيد) فان صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر وقيل يعنى أنه لو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا والاجماع على أنه توحيد والاشارة الى

عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما اولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية

صورة الاستثناء فليفهم (قوله ولا يخفى أن هذا البيان الخ) هذا الجواب نقض اجمالي للدليل المذكور والحل منع بقائها عاما بناء على زوال علة العموم بالاستثناء وهي الوقوع في سياق النفي (قوله حيث قال ان النكرة اذا كانت الخ) قيل فيما ذكره تحكم لخفاء الملازمتين اللتين ذكرهما اذ يجوز أن يراد في الاول لا أجالس الا جنس الرجال وفي الثاني لا أجالس الا رجلا واحدا موصوفا بصفة العلم والجواب عن الاول أن المستثنى منه اذا لم يكن مذكورا يقدر من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء فيكون تقديره لا أكلم الا رجلا لا أكلم الرجال الا رجلا فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل وهو فاسد فان قلت فليقدر المستثنى منه انسانا ليصح العموم في المستثنى قلت الاضمار للضرورة وهو يندفع بما ذكرنا فلا حاجة الى اضمار ما هو منه أعم منه كذا ذكره صاحب الكشف في حواشيه عليه وعن الثاني ما ذكره الشيخ أبو المعين في شرح الجامع الكبير وهو أن الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الوصف وصيرورتها معتبرة بوجود الوصف فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات واعتبر تعميمها دون توحد الذات ألا ترى أن من قال اذا رأيت لي عبدا آبقا فافرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات وهي تتعمم فعمت النكرة بتعممها الا اذا نص على اعتبار التوحد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان بضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا انما اذا كان المذكور نكرة لا تتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة اما

عم المحكي لعدم استقلالها صارت الحكايات عامة أيضا فلما [illegible] صارتا طالقا بطلاقها الحنث في الاول ومن حكم اليمين الاول اطلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير معين يوضح جميع ما ذكرنا أنه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ثم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى تعريف حكمه بما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد أن يؤخذ حكمه مما سبق هذا كلامه وأنت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله من جريان هذا البيان في مثل لا أجالس الا رجلا جواب الزامي لا تحقيق فيه وأيضا لم يتعرض لما ذكر من التأييد بالمسائل فأقول وبالله التوفيق سلمنا أن الاستثناء ليس بمستقل بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكر في صدر الكلام بل ان كان منفيا فيه أخذ في الاستثناء على وجه الاثبات وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثمة وبعدما استثني كان مثبتا فكان ينبغي أن لا يعم فان أراد بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فسلم لكنه لا يفيد وان أراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة أحكامه أنه في الصدر منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما استفيد من وقوعها في سياق النفي فظهر أن علة العموم ليست ما ذكره من التأييد بالمسائل فلا يصح للتأييد لانتفاء المماثلة بين حكمي الكلامين فيها كما كانت في الاستثناء فقياسه عليها قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها بالتأمل الصادق قال (وتحقيق ذلك أن في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة الخ) أقول فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية

من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية (قوله والنكرة في موضع الشرط) قيل عليه عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا لعمومها في موضع النفي وذلك لان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر اليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان مثبتا فهو عين المنع وان كان منفيا فهو للحمل ولاشك أن النكرة في الشرط المثبت خاص بقيد الايجاب الجزئي فنقيضه السلب الكلي والعموم وفي الشرط المنفي بالعكس ورد بان الحصر ممنوع لجواز أن يكون المراد في مثل قوله ان قتلت كافرا فعبدي حر الحمل عليه لكفره وتحرير العبد شكرا له (قوله لنكرة الموصوفة بصفة عامة الخ) قيل عليه ليس كل وصف يصلح قرينة للعموم للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لا اجالسن رجلا عالما ولا كلمن اليوم رجلا كوفيا ولا تزوجن امرأة كوفية بل يصدق الخبر ويحصل البر بواحد والفيصل بينه لا تحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل عمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد فالحاصل أن عموم النكرة في غير موضع النفي

ويكون

فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم لكل ما يوجد فيه الوصف الا أن القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما و والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا أنه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه عام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق ان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصورا ولواحد بل الاضافي أي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا

اذا كانت الذات معينة عند المتكلم غير أنها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعمم لعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة ولم تصر الاسم النكرة تابعا لها في الاعتبار فلم يتعمم بتعممها بل بقي متوحدا الى هنا كلامه (قوله الا أنه قد تنضم اليها قرينة) فيه بحث لان العموم في النكرة المذكورة لما استند الى القرينة وجب أن لا يذكر في هذا المقام لان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم بحسب الوضع وأما أن الدال بالقرينة موضوع فقد عرف جوابه في تحقيقه فيما مر (قوله الى مجرد الجنسية) قيل فيه بحث لان الاوصاف التي تذكر في هذا الموضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي تتضمنها النكرة بل انما يفيد النوعية نعم يفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية فكان الواجب عليه أن لا يتعرض للقصد منها الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن ليس القصد منها الى الوحدة فلا يختص ببعض الافراد الى آخر ما قال وجوابه أن الوصف اذا أفاد نفي ارادة الوحدة على ما اعترف به تعين ان المراد بالموصوف مجرد الجنس نعم مجموع الموصوف والصفة نوع لكن المراد هو الجنس في نفس الموصوف وهذا ظاهر جدا (قال المصنف فان قيل النكرة الموصوفة الخ) قيل الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة يدفع احتمالها وتجعلها عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا عن سؤاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون

والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية التي يتضمنها النكرة وانما تفيد النوعية نعم تفيد نفي ارادة الوحدة لكن لا يلزم منه القصد الى مجرد الجنسية التي يتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا أجالس الا رجلا يفهم منه الوحدة واذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يفيد مجرد الجنس اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني آدم كما أفاد في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر وكان عليه أن لا يتعرض للمقصد منها أي مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا أنه قد تنضم اليها قرينة دالة على أن القصد منها أي الوحدة فلا يختص ببعض الافراد الى آخر ما قال قال (المصنف فان قيل النكرة الموصوفة مقيد الخ) أقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر مرارا أن الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة تدفع احتمالها وتجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح أيضا على سؤاله كما يظهر من النظر في مقاله اللهم الا أن يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر في عبارة الشارح رحمه الله غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في

خاص من وجه عام من وجه) أي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد

انما هو بحسب اقتضاء المقام نعم انه يكثر في الموصوف بوصف عام أجيب عن الاول بان الاصل مطرد الا أنه يتخلف عنه الحكم لمانع هو أنه ليس في وسعه ملاقاة الجميع ومجالستهم ومكالمتهم والتزوج بهن ولو عادة فكان من قبيل المقصور على البعض بالعادة وبان العموم ليس بالنظر الى الفعل بل بالنظر الى صدق الخبر وحصول البر فانه يحصل اذا لقي واحدا منهم أو جالسه أو كلمه أو تزوج واحدة وكذا في مثل لا أكلم الا رجلا كوفيا بالنظر الى اباحة التكلم لا الى لزومه وعن الثاني بان الكلام في الالفاظ التي تفيد العموم باسم الجنس لان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فاذا وصفت بصفة عامة أفادت نفي ارادة الوحدة فيتعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف واذا عريت عن الوصف بقيت على ما كانت عليه من الدلالة على الوحدة الشخصية والجنس (قوله بصفة عامة لا تختص بفرد واحد من افراد الموصوف) احترز عن

نحو لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد وليس المراد من عموم الصفة المعنى المعتبر في ألفاظ العام فلا يرد أن صيغة النكرة

بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أى النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عام ثم النكرة اذا كانت خاصا وان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر

فيه هذا القيد في عبارة المصنف المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ الآخر في عبارة الشارح غير ما وقع موصوفا ههنا بل وقع مطلقا في عبارة أخرى ولا يخفى أنه تكلف انتهى والجواب أن مراد المصنف بقوله الذى لا يكون فيه هذا القيد أن لا يؤخذ مع القيد وتوضيحه أن المصنف والشارح أخذا المطلق والعام الموصوف الواقع في هذا الكلام جزأ ولا شك أن ذات الموصوف المجرد عن معنى الوحدة المقارنة عند ما لم توصف النكرة بعامة وبالجملة فرق بين رجلا في لا أجالس الا رجلا وبين رجلا في لا أجالس الا رجلا عالما فان الاول خاص مقرون بالوحدة والثاني عام مجرد عنها فليفهم (قوله وذكر ابن الحاجب) تنبيه على تعدد ما يطلق عليه لفظ الخاص وتأييد لما ذكره في الجواب (قوله ولا يخفى أن النكرة المصدرة الخ) اذا كان المراد به الاعتراض على المصنف يمكن ان يجاب عنه بان حكم النكرة المصدرة بكل يجيء فيما بعد فهي مستثناة عما ذكره ههنا ومعنى قوله يخص أن الاصل هو الخصوص فلا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقد يجاب أيضا بان المدعى مهملة لا كلية وأن العموم في مثل اكرم كل رجل في الكل ورجل على حاله من الخصوص لان المراد به واحد من الجنس وحيث أضيف اليه كل كان معنى كل واحد من الجنس لا معنى رجل وحده وان معناه الآن كما كان وأما النفس والتمرة مثلا والمراد بهما الجنس مجازا ولوجود الجنس في كل فرد يشمل الحكم كلا من الافراد وهذا لا يسمى عموما لان هذين اللفظين أريد بهما معنى واحد وهو الجنس غاية الامر ان موارده متعددة (قوله ثم ان النكرة اذا كانت خاصا الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذ المفهوم منه أن الفرق بين المطلق والنكرة الواقعة في الاخبار عراء الاول عن قيد الوحدة واشتمال الثانية عليه والمفهوم من المشروح أن الفرق بينهما كون الاول مجهولا عند المتكلم والسامع والثانية مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء قلت مثلا اضرب رجلا فكما أن المخاطب لا يعرف الرجل فكذلك أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا بالك بخلاف المخاطب وأنت خبير بان هذا لا يطرد في الاخبار في نحو سأضرب رجلا وسأشترى غلاما ونحو ذلك فلذلك حمل الشارح كلام المصنف على الفرق بينهما باعتبار قيد الوحدة في الثانية دون الاول موافقا لما دل عليه ظاهر كلامه في بيان التقسيمات حيث جعل المطلق قسيما لما أريد به الفرق وبهذا التقرير يندفع أيضا الاعتراض بمنع كون مدار الفرق اعتبار قيد الوحدة وادعاء

عبارة اخرى ولا يخفى أنه تكلف والعجب أن هذا مع كونه في غاية الظهور كيف ذهلوا عن الوقوف عليه والشعور قال (وهذا كما في قوله تعالى والذين يتوفون وأولات الاحمال الخ) أقول هذا تمثيل الاطلاق العام والخاص على ما هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال (ثم النكرة اذا كانت خاصا وان وقعت في الانشاء الخ) أقول هذا شرح لقول المصنف لكنها تكون مطلقة في الانشاء الى آخره لكن الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من الشرح أن يكون

تذبحوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

لا تكون الا نكرة مثلها واذا جاز عموم ما حال كونها صفة مقابل النكرة الموصوفة لانه وحدها (قوله عند نا الخ لقوله تعالى ولعبد مؤمن الخ) اشارة الى رد من زعم أن عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أى أو بالنكرة المستثناة من النفي للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف (قوله فيعم بعموم العلة الخ) فلا يحنث بمجالسة عالمين وأكثر بخلاف قوله لا أجالس الا رجلا حيث يحنث بمجالسة رجلين لان النكرة اذا كانت موصوفة والاستثناء بصفة النوع يتناول ذلك النوع لصيرورته مستثنى واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيخص به فان قيل يجوز في الاولى أن يراد لا أجالس الا رجلا موصوفا بصفة العلم وفي الثانية لا أجالس الرجال فهذا الفرق تحكم قلنا الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط

اعتبارها بدون الصفة فكانت الصفة هي المعتبرة والمقصود بالذكر فاعتبر تعميمها دون

زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد اصرف الى فقير أي فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أي بقرة كانت وتحرير رقبة أي رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص

أنه اعتبار قيد الجهالة لان رجلا في مثل قولنا رأيت رجلا لا شك أنه معين في نفسه لكنه مجهول عند السامع بالنسبة الى دلالة اللفظ وفي المطلق ليس بمعين حتى يكون مجهولا بل شائع والفرق بين المعين والمجهول والشائع ظاهر (قوله وهذا معنى قولهم المطلق الخ) قد يقال ليس معنى القول المذكور أنه للحقيقة لا غير بل أنه لما صدق عليه الحقيقة من غير التعرض للصفات فان الذات يراد به هذا (قوله فانه انشاء للامر الخ) قيل فيه تكلف التزام وضع جديد فالاحسن أن يقال هو في تقدير أن الله تعالى يقول لكم اذبحوا بقرة (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب بان معنى المطلق هو التعرض لحقيقة الشئ من حيث هي هي أي من غير تعرض لقيد زائد على ما صرح به صاحب الكشف وغيره من الاصوليين فلا تعرض فيه لقيد الوحدة وما اجزاء ذبح البقرة الواحدة واعتاق الرقبة الواحدة فلتحقق تلك الحقيقة في ضمن تلك الوحدة لا لان الوحدة معتبرة في تحقق الاجزاء ولهذا يتحقق الاجزاء باعتاق عشر رقبات دفعة قال صاحب الكشف الماهية في ذاتها لا واحدة ولا متكثرة واللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة معينة وهو اسم العدد ولكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هي المعرفة ولوحدة غير معينة هي النكرة (قوله على أنهم جعلوا الخ) طعن على الحنفية بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا من في مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك

الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة في الاخبار عراء المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة والمفهوم من المشروح أن يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط وذلك لانك اذا استعملت النكرة في الانشاء وقلت مثلا أضرب رجلا فكما أن المخاطب لا يعرف الرجل فكذا أنت بخلاف ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار ولو بكونه مضروبا لك بخلاف المخاطب فان قيل قد استفاده الشارح رحمه الله من قوله ويثبت بها واحد مجهول حيث ذكر الواحد ههنا لا في بيان المطلق فلما ذكره ههنا الضرورة وصفه بمجهول عند السامع حتى لو لم يذكر لاعذر فعلم أن اعتراض الشارح رحمه الله بقوله ولقائل أن يقول الخ انما يرد على ما أخذ من عبارة المصنف رحمه الله تعالى لا على ما قصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال (فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود الى قوله على أنهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا الخ) أقول يرد عليه أنا نسلم أنه من هذا القبيل فان

والنكرة في غير هذه المواضع الخ) قيل عليه هذا يشمل النكرة المصدرة بكل والمستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم

الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا أعيدت معرفة

توحيد الذات الا اذا نص على اعتبار التوحيد وأما اذا كانت غير موصوفة والمستثنى منه غير مذكور فيقدر من جنس المستثنى ما يصح منه الاستثناء لانه أمر ضروري مقدر بقدر الضرورة فلو كان المستثنى عاما يلزم استثناء الكل من الكل بلفظه وهو فاسد لان المستثنى منه عام لوقوعه في سياق النفي (قوله كان الرجل عاما أيضا) قال أبو المعين رحمه الله هذا فيما اذا كان المذكور غير متعين عند المتكلم والسامع الا بهذه الصفة ولا منصوص على اعتبار التوحيد وأما اذا كان متعينا عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له على المتكلم غير أنه غير متعين عند السامع لعدم المشاهدة أو منصوص على الوحدة فالنكرة لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا أو رجلا واحدا لان الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا لها في العموم (قوله

واجيب عنه بان النكرة المصدرية بمنزلة المستثنى من هذا الحكم لجري

اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل واقدم اواخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي

صفحنا عن بني ذهل * وقلنا القوم اخوان

عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا

مع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى

مع انهما بمعنى واحد اجاب عنه الفاضل الشريف بالفرق فان العبارة ثمة من دخل مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا واجاب بعدي في فصول البدائع بان عده خاصا بعارض القيد لا ينافي عده عاما باصله كاي من دخل هذا الحصن اليوم وحده قبل كل احد (قوله مع القطع بان الثاني عين الاول) فيه بحث لان في البيت ثلاث احتمالات احدها ان يكون المراد بالقوم في الموضعين بنو ذهل والثاني ان يكون المراد بالاول بنو ذهل وبالثاني هو قبيلة الشاعر والثالث ان يكون المراد به في الموضعين المجموع ففي الاحتمالين الثاني عين الاول وفي واحد غيره فلا مساغ للقطع (قوله اما اولا) اجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد (قوله قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب) اجيب عنه بان مراد صاحب الكشف ايضا ان الاصل ما ذكر ومبنى الاصول على انتفاء قرينة خارجية وفي الآية الكريمة دليل على ان الكتاب الثاني غير الاول فلا يرد نقضا على ما ذكره ومع هذا التوجيه يندفع النقض بالآيتين ايضا لان عدو صارف عن ان يكون المراد بالثاني عين الاول وكذا رفع الدرجات في الآية الثانية صارف عن ذلك على انه ربما يدعى ان الكلام في المعرف باللام كما يدل عليه قول المصنف لان اللام للعهد فلا يرد المعرف بالاضافة (قوله اما اولا) اجيب عنه بان كلامه بناء على تقدير العهد واما ثانيا اجيب عنه بان مدلول الكل الافرادي ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحدا بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فيكون

العبارة ثمة مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافها ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في

تمرة خير من جرادة مع انها عامة حكمها فيما بعد وعموم نفس وتمرة مجاز لا حقيقة على ارادة الكل من الجزء مع ان المراد من قوله خاص ان الخصوص حقه واصله وهو لا ينافي عروض العموم باقتضاء المقام وقيل ثم النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد ذبح اي بقرة فان معنى هذا عام اقوام والا فلا والحنفية جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم وهذا طعن على الحنفية شكر الله مساعيهم بانهم مناقضون لانفسهم حيث جعلوا مثل من دخل الخ عاما ولم يجعلوا النكرة في موضع الاثبات كذلك مع انهما لا فرق بينهما واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان العبارة ثمة من دخل مستغرقة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلافه هنا فانها متعرضة لواحد يمكن تحققه في ضمن اي معين ولا عموم فيه اصلا واجاب العلامة الفناري رحمه الله بان عده خاصا بعارض القيد لا ينافي عده عاما باصله

وهذا

وهذا كتاب أنزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومنه كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك في الوجهين) يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني غير الاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا أعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكر دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما وروى عن النبي عليه السلام أنه خرج الى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك و يقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على أن الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أو للافراد وتعريف العسر للعهد أي العسر الذي أنتم عليه أو الجنس أي الذي يعرفه كل أحد وقال فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها

مدلول النكرة عين المراد ابتداء ودلالة في المراد انتهاء (قوله كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب) ليس نظم الآية الكريمة على ما ذكره بل وأنزلنا عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب (قوله ذات يوم) هذا من قبيل اضافة المسمى الى الاسم أي مدة صاحب هذا الاسم ونظيره لقيته ذات يوم مرة وذات ليلة ونحوهما (قوله وقد قال فخر الاسلام فيه نظر) قال صاحب الكشف بعد أن بين وجه

ضمن أي معين كان ولا عموم فيه أصلا قال (وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي أنزل عليك الكتاب) أقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال (فتنكير يسرا اما للتفخيم أو الافراد الخ) أقول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين حيث كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فيتناول يسرا بعضا غير البعض الاول وجب أن يراد بتنكيره التفخيم كما ذهب اليه صاحب الكشاف و يقصد باليسرين التفخيميين ما تيسر لهم من الفتوح في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في أيام الخلفاء الراشدين و يقصد يسر الدنيا و يسر الآخرة أو يراد بتنكيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي حيث قال واليسر منكر فيحتمل أن يراد بالثاني فرد يغاير ما أريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين العسرين وجب أن يجعل تعريفه للعهد أو الجنس اظهور أن لا وجه للاستغراق قال صاحب الكشاف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما أن يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا واما أن يكون للجنس الذي يعلمه كل أحد فهو هو أيضا قال (وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه الخ) أقول قال الامام فخر الاسلام ان لام المعرفة للعهد وهو أن يذكر سببا ثم يعاوده فيكون للمعهود قال تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أي هذا الذي ذكرناه فيكون هو الاول وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر واحد يسرين لان العسر أعيد معرفة واليسر أعيد نكرة أي صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر عندنا فذهب بعض الشراح الى أن معناه أن في الاصل المذكور وهو أن المعرفة اذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما سيأتي من الامثلة وقال صاحب الكشف والظاهر أنه ليس راجعا الى هذا الاصل فانه مذهب أهل البصرة والكوفة بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني لو ثبت هذا القول منه

الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه (قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح أن هذا تأكيد

كما فيمن دخل الحصن اليوم وحده قبل كل أحد (قوله لكنها تكون مطلقة) أي تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد فان المطلق عند مشايخنا الحنفيين رحمهم الله هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والماهية في نفسها لا واحدة ولا كثيرة وذلك لان اسم الجنس عندهم موضوع لنفس الطبيعة دون الافراد والفرق بينه و بين علم الجنس أن علم الجنس موضوع لها باعتبار الحضور الذهني والتعين النوعي بخلاف اسم الجنس فهو دال عليها من غير تعرض لقيد ما وقيل عليه لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة وتحرير رقبة ذبح فرد من البقرة واعتاق واحدة من الرقبة ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى أنه لحصة محتملة لحصص

كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين قلت اللفظ لا يدل الا على معناه وهو نفس الحقيقة على التحقيق وعند أهله ونحيث

نكر بصريح انها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على أن معه كتابين وأشار اليه المصنف بقوله والاصح أن هذا تأكيد (قوله وان أقر بألف) يعنى لو أراد صكا على الشهود وأقر

النظر وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر واحد يسرين واستبعد الحكم بعدم الاستقامة على قوله بأنه حبر الامة ورئيس المفسرين سيما وقد تأيد قوله بما نقل عن النبى عليه السلام ولك أن تقول القول فى قوله لا يستقيم قول ابن عباس بمعنى المصدر ومعنى الكلام أنه لا يستقيم أنه قال هذا وعلى تسليم أنه بمعنى المقول الاعتراض على المقول بعد التردد فى صحة الحكاية والرواية لا يفيد القدح فى ابن عباس رضى الله عنه بل الظاهر منه تقوية جانب عدم الصحة وأما ما روى عن النبى عليه السلام فبعد تسليم صحة الرواية يحتمل أن يتعلق بغير الآية أو نقول انما يكون بعد اليسران اليسر مقدم والعسر طارض واذا كان معه يسر آخر فهو واذن يسران والعسر واحد هذا وفى قول المصنف قال ابن عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية مناقشة لانه ان أراد به الجملة الاولى فلا بد أن يقول قال بالفاء وان أراد الثانية فقوله الآية ليس فى موقعه لانها انما يذكر فيما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما سوى المذكور أيضا بل بما بعده من البعض الآخر وههنا ليس كذلك لان المذكور آية مستقلة والمقصود وان تعلق بما قبله الا أنه أيضا آية مستقلة وان قلت قوله الآية مجرور على أنه بدل من قوله لا منصوب على اضمار الفعل ولا يقدح فيه كون ان مع العسر يسرا أيضا بدلا من قوله بمعنى مقوله لان تعدد البدل جائز كما أشار اليه صاحب الكشاف فى أول حم المؤمن قلت الجائز الذى أشار اليه صاحب الكشاف هو البدل من البدل وهو ههنا بعيد بحسب المعنى كما لا يخفى وأما البدل الثانى عن المبدل منه الاول ففى جوازه فيما سوى بدل البدل تردد ولم يذكر فى عامة كتب النحو نفيا واثباتا الا أن الشيخ أبا حيان قال فى البحر المحيط عن بعض النحاة أنه لا يجوز ولانه قد طرح ولك أن تختار الثانى وتقول قوله الآية بدل مما قبله أو صفة مؤولة ولا يتعين

يخرج على هذا الاصل وتكون الجملة حينئذ المذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها فى النفوس وتمكينها فى القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين أولى لك فأولى ثم أولى لك فأولى وكما كرر المفرد فى قولك جاءنى زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضى الله عنه لن يغلب عسر واحد يسرين فهذا معنى النظر كذا قال صاحب الكشف وتبعه غيره حتى المصنف والشارح رحمهما الله تعالى وأقول هذا فى غاية البعد لان ابن عباس رضى الله عنه رئيس المفسرين وأهل اللسان بحيث يوجد منه اللغة والقاعدة ولكثرة علمه سمى بحر الامة فكيف تخفى عليه قاعدة أطبق عليها أهل العربية بأسرهم وأيضا نقل صاحب الكشاف هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضى الله عنه ثم قال وقد روى مرفوعا أنه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين فبحر الاسلام مع كونه فى العلم والعمل قليل النظر كيف يجترئ على هذا الخطب الخطير والصواب عندى أن يرجع ضمير فيه الى الحكاية بقرينة انظر ومعنى وتذكيره لكون الحكاية أولا بان مع الفعل كما سيذكر الشارح رحمه الله ان شاء الله تعالى فكانه قال وذلك معنى قول ابن عباس رضى الله عنه فى تفسيره قوله تعالى فان مع اليسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن فى صحتها نظر عند نامعاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار أصل الحكاية لاحتمال أن لا تقع عن أصلها اذ لم ينقل بالتواتر والمشهور أو باعتبار أن هذا القول على تقدير وقوعه لم يكن فى تفسير هذه الآية لجواز أن يكون استدلالا بحال المؤمن الكامل فانه يرى فى الدنيا تارة يسرا وأخرى عسرا وفى الآخرة لا يرى الا يسرا ولن يغلب عسر دار يسر دارين وهذا الذى ذكرته هو

انه الآن بعد البيان) والاقسام المثلثة أربعة فى قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا أقر بألف مقيد بصك ثم أقر فى مجلس آخر بألف منكرا لا رواية لهذا ولكن ينبغى أن يجب ألفان عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى

ما يفهم منه النسر فى مظانه انما هو من دلالة التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير وأما الذين فسروا المطلق بقولهم انه الشائع فى جنسه ليسوا منهم الى شئ بل هم القائلون بوضع اسم الجنس للفرد المنتشر وهو بعيد من التحقيق وانى لهم التناوش من مكان سحيق وانما المحققون هم الذين فسروا المطلق بقولهم هو المتعرض للذات دون الصفات وذهبوا الى أن اسم الجنس موضوع للطبيعة دون الفرد المنتشر (قوله واذا أعيدت نكرة كانت الخ) أى الاصل فى الافادة عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والدليل وهذا التفصيل

صد عم

عندهم مرتين أو أكثر بألف فى ذلك الصك فالواجب ألف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك وان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بألف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بألف من غير بيان للسبب فعند أبى حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على أن الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل ألف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا ألف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم ألف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بألف عند شاهد وألف عند شاهد آخر أو بألف عند شاهدين وألف عند القاضى فاللازم واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احداهما ان يقر عند شاهدين بألف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بألف مقيد بما فى هذا الصك وينبغى أن يكون الواجب ألفا اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة والاخرى أن يقر بألف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بألف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب أن يكون اللازم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ألفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول (قوله ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا نكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر وأما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه ثم الواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ

فيه المعنى المذكور (قوله لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك) فيكون فى حكم المعرف بالاضافة فلا ينافى ما سبق ان طريق التعريف هو اللام أو الاضافة (قوله بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) وجه اشتراط المغايرة انها تناسب التعدد فى المال وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة أن تكثر الشهود المتغايرة لافادة تأكيد الحق الاول بخلاف تكرر الشهود الاول فى الاشهاد اذ لا يؤكد به الحق الاول غالبا فيحمل على اثبات حق آخر (قوله على تخريج الكرخى) قيد به لانه على الخلاف على تخريج الرازى (قوله وتخريج المصنف الخ) كانه احتراز عن تخريج صاحب الكشف وفى كمية اللازم على تخريجه خفاء لان الثانى ليس عين الاول عنده حتى يكون اللازم القابل داخلا فيه والمراد من الاول الاستغراق كما مر فليتأمل (قوله وان كان معرفة بحسب اللفظ) وقيل هو مثل مثل وشبه وغير فى التوغل

مجمل أيضا المأثور عن النبى عليه السلام مرفوعا فان المشهور عند أهل الحديث أن المرفوع ما أضيف الى النبى صلى الله عليه وسلم قولا له أو فعلا سواء أضافه اليه صحابى أو تابعى أو من بعدهما وسواء اتصل اسناده أم لا قال العراقى فعلى هذا يدخل المتصل والمرسل والمنقطع والمعضل قال (لكونه معرفا بالمال الثابت فى الصك) أقول فيكون الالف فى حكم المعرف بالاضافة الى الصك فلا ينافى ما سبق أن طريق التعريف هو اللام أو الاضافة قال (بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين الخ) أقول وجه اشتراط مغايرتهما أن المغايرة تناسب التعدد فى المال وتحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما تكثير الشهود المغايرة افادة تأكيد الحق الاول بخلاف تكرر الشهود الاول فى الاشهاد اذ لا يؤكد به الحق الاول غالبا قال (يريد أنها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات) أقول فان قيل قد سبق أن النكرة فى الشرط كما فى النفى لا يقال لم يقع فى الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول هو فى المعنى واقع فى الشرط لان معنى أى عبيدى ضربته ان ضربت من عبيدى قلنا أى للاثبات وضعا بمعنى أنه موضوع لاثبات

يعنى ان العبرة للثانى فان كان معرفة فهو الاول سواء كان معرفة أو نكرة والا فغيره كذلك والا فكيف يمكن القول باجراء هذه القاعدة فى مثل قوله تعالى آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل فانه أعيد المعرفة معرفة مع المغايرة بينهما وما فى التلويح كقوله تعالى وهو الذى أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب غلط فانه ليس فى القرآن آية على هذا التركيب بل نظم الآية الكريمة قوله تعالى وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا الآية وكذلك غلط فى ذكر آية سورة الانعام حيث أقحم فيها لفظ اليك بين قوله أنزلناه وقوله مبارك وقال كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه اليك الى قوله الخ وفى مثل قوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فانه أعيد النكرة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وفى مثل قوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا فانه أعيد النكرة معرفة مع المغايرة بينهما وفى مثل قوله تعالى

وان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال أي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا الا ان الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه

والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا انه نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا نعت في انه استفهام أو أحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق أي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل أي الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله وان قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا أو على الترتيب عتقوا واجمعوا وان قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها أي وانما لم يعتقوا جميعا بل واحد منهم فيما اذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا

في الابهام ولا يتعرف بالاضافة (قوله للفرق الظاهر الخ) وجه الفرق أنه ليس للمأمور في الاول الا اعتاق عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد الآمر وفي الثاني له أن يعتق كل عبد من عبيده دخل الدار قيل لقائل أن يقول لا نسلم أن هذا الفرق لاجل أن كلمة أي عام بحسب الوضع لم لا يجوز أن تكون كلمة أي من جهة توغلها في الابهام بحيث لا يتعين معناها وان أضيفت الى المعرفة كما صرح به صارت قريبة من العموم حتى صار عمومها عند اتصافها بصفة عامة مطردا بخلاف سائر النكرات الموصوفة بصفة عامة وفيه نظر اذ قد سبق أن غير أي من النكرات قد يعم بعموم الصفة وان لم يكن مثل أي في الابهام ولا بد من بيان وجه عدم عموم عبيد في المثال المذكور مع تحقق الصفة المعممة لاي فيه أيضا على تقدير أن يكون عموم أي وضعيا اللهم الا أن يقال وجه عدم عمومه ما في من التبعيضية من تأكيد التخصيص الراجع لعلية الدخول للاذن بالاعتاق وتمحض ارادة الواحد من الجمع فقط ولا يلزم من هذا أن لا يكون عموم أي من الوصف فتأمل (قوله ضعيف لجريان ذلك الخ) قيل عليه الاستدلال ليس بصحة الجواب بالمفرد بل بعدم الصحة الا به كما صرح به صاحب الكشف وكذا استدلالهم بعدم جواز عود ضمير الجمع اليه لا بجواز عود ضمير المفرد وأنت خبير بانه صرح في آخر البحث بجواز عود ضمير التثنية والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب بهما أيضا لعدم القول بالفصل (قوله وفي الثاني قطع عن الوصف) لا يقال سلمنا ان أي قطع عن الوصف ولم يتعمم به الا أنه نكرة في موضع الشرط بدليل دخول الفاء في حيزه والنكرة في موضع الشرط تعم فينبغي أن تعم أي في هذه الصورة أيضا الا انا نقول النكرة اذا وقعت في حيز الشرط تعم كالواقع في حيز النفي لكن لا يلزم منه أن تعم اذا كانت بمعنى الشرط

انما الحكم الواحد فانه أعيد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة بينهما وذلك لان المقصود من وضع القواعد هو التمكن من الاستدلال على مطلوب نظري ومعلوم تحقق جعلها كبرى على صغرى سهلة الحصول واذا كان المطلوب معلوما في نفسه محفوفا بقرائن لفظية أو عقلية والقاعدة مستغنى عنها وذهب صاحب الكشف الى أن العبرة للمعرفة مهما وان أعيدت النكرة نكرة فالثانية مغايرة للاولى والا فعينها لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا سواء قدم أو أخر ومثل بشعر الفند الزماني

صفحنا عن بني ذهل
وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعـ
ـن قوما كالذي كانوا

وهذا البيت أورده أبو تمام الطائي في كتاب الحماسة وتمامه

فلما صرح الشر
فأمسى وهو عريان
ولم يبق سوى العدوا
ن دناهم كما دانوا
مشينا مشية الليث * عدا والليث غضبان
بضرب فيه توهين * وتخضيع واقران

الحكم لواحد من الجملة والشرط للنفي دلالة أي من جهة دلالة الحال وسوق الكلام لان المعنى في مثل ان دخلت الدار فكذا الا ان دخل فالمثال ان دخلت فكذا الا وضعا فانه ليس الا تعليق أمر به ولهذا لم يدل على النفي في عين المحل مثل ان دخلت الحصن فلك كذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك أن ما بالذات أولى مما بالغير فيرجح جانب الاثبات على النفي فلا يعم أي بالشرط وان توسل في كونه للاثبات بانه للفرد المبهم سواء أثبت أو نفي يدفع بان المراد ان اباء المعرض الاثبات والحمل والشرط النفي والمنع على ما يظهر من موارد الاستعمال قال

جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان أريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة أو شرط لان ايا ههنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثانى قطع عن الوصف تحكم ألا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا أقربكما الا يوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز أن يصير اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها

وههنا كذلك (قوله بمطلق الحمل من كل منهم) الاظهر أن يقول من جميعهم لان الفرض أنه لا يطيق حملها واحد اللهم الا أن يراد الكل المجموعى أو يراد من كل ممن يطيق حملها وهى الجماعة (قوله لكن ينبغى أن يطيق الكل الخ) هذا مذكور فى بعض النسخ وليس المراد منه الاعتراض على ما ذكره بما اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد بل تحقيق المسئلة ولعله انما قال ينبغى لانه نخرجها من القاعدة ولم ير نصا فى الكتب (قوله مشكل من جهة النحو) سماه مشكلا رعاية للادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ والا فالمذكور يدل على الفساد لا الاشكال وأما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنى على النعت النحوى والثانى على ارجاع الضمير وأجاب صاحب التوضيح عن الاشكال بان الصفة انما تكون معممة اذا كان لمأخذ اشتقاقها صلاحية للسببية وضرب كل من العبيد للمخاطب له صلاحية لسببية الحرية بان يكون مضروبية المخاطب لعبيده مطلوبة للمتكلم نحض العبيد عليه وضرب المخاطب للعبيد ليس له حرية المضروب سببية ظاهرة بل التحرير مقتضى الشفقة والضرب ينافيها فلم تكن عامة فلم يتعمم بها أى فى الثانى قطع الوصف المعمم عنه وفيه نظر لان المسئلة فى قولك أى عبيدى استكتبته هذا الكتاب فهو حر كأى عبيدى ضربته والجواب المذكور لا يطرد فى مثله فتأمل (قوله عام بعموم الوصف) حتى لو قال هذا الكلام لامرأته وجامعها لم يكن ايلاء فله أن يجامعها متى شاء بخلاف ما اذا كان اليوم خاصا فانه يكون حينئذ موليا بعد تحقق القربان الاول لانه حينئذ يكون اليوم الواحد مستثنى ويصير الحالف بعد القربان منعقدا بالنظر الى سائر الايام (قوله فان الفعل متصل به حقيقة) وأما المتصل بالمضروب

(وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان أريد بالوصف الخ) أقول اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو سلم فلا يدل على اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة النحو ان ضمير ضربك كما هو راجع الى أى وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس بشئ لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء المشايخ وأما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبنى على لغة النحوى والثانى على ارجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب أنه اختار ما نسبته الى النحو ليس بظاهر وترك ما هو فى غاية الظهور فان قيل قد تركه المصنف رحمه الله تعالى أيضا قلنا لغاية ظهوره لا لادعاء انه غير متعلق بالنحو قال (بخلاف الزمان الخ) أقول هذا جواب عن قوله ألا يرى أن يوما قال (وأيضا المفعول به فضلة الخ) أقول انه فضلة بخلاف الفاعل ومع ذلك ثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم لانه فوق الضرورة بخلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة فينبغى أن يحصل باعتباره العموم مع

وطعن من فم الزق غداوالزق ملآن وبعض الحلم عند الجهل للذلة اذعان وفى الشر نجاة حين لا ينجيك احسان واعترض عليه بان الاستغراق غير لازم من التعريف بل الاصل العهد وان اعادة المعرفة نكرة مع المغايرة بينهما كثير كما فى قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وان معنى كون الثانى عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك وأجيب بان كلامه عند تعذر العهد وانتفاء القرينة وفى الآيات صوارف عنه وقرائن للمراد ولهذا تمسك بالبيت دون الآيات وان مدلول الكل الافرادى ليس هو مجموع الافراد ابتداء بل واحد بعد واحد مع قطع النظر عن انضمام الغير الى أن يستغرق جميع الافراد فيكون مدلول النكرة عين المراد داخلا فيه انتهاء (قوله لان الاصل فى اللام العهد) اما لان الكلام فى المعرفة باللام دون المعرف بالاضافة وقد نص على ذلك بعضهم أو لان الاضافة فرعه ومشاركة له فى هذا الحكم فبيانه بيانها (قوله أى اذا أعيدت المعرفة نكرة الخ) دفع لما عسى ان يتوهم

ولا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له

وهو أثر الضرب لا الضرب نفسه (قوله فانه صرح به) بخلاف المفعول به فانه لم يصرح به بل ذكر بالكناية أي بالضمير (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) قيل المفهوم من تقرير صاحب الكشف أن المعتبر في الوصف المعمم عندهم التعلق التام بين الفعل وما يتعلق به أعني قيام الفعل بالموصوف وصدوره عنه أو لزومه له واتصاله به بحيث لا يوجد فرد من افراد الفعل بدونه فعلى هذا يندفع النظر بوجهيه أما الاول فلان تعلق الضرب بالمفعول به ليس بتام لتحقق الفعل بدونه في الجملة وعدم قيامه به وعدم صدوره عنه وأما الثاني فلان احتياج الفعل الى المفعول به لا لانه فعل بل لانه متعد ويتحقق الفعل بدونه في الجملة فلا يكون تعلقه به تاما فلا يكون أثره في التعميم بخلاف الزمان وبالجملة قد اعتبر في التفرقة بين المفعول به والفاعل والزمان كونه فضلة وكونه ثابتا ضرورة تعدي الفعل فلا يشكل بالفاعل لفقدان الامر الاول وبالزمان لفقدان الامر الثاني هذا وأنت خبير بان عموم النكرة بالصفة العامة انما هو لكون الصفة علة للحكم المنسوب الى النكرة وعلية الصفة للحكم تقتضي التعلق التام لموصوفها به باعتبار التعلق التام على الوجه المذكور بحكم على أن الشارح بين أن اتصال الفعل المتعدي بالمفعول به أشد من اتصاله وتعلقه بالمفعول فيه وأما تحقق الفعل اللازم بدون المفعول به فلا يقدح في علية الفعل المتعدي للحكم المنسوب الى الفاعل أو المفعول به ولك أن تجد في فصول البدائع مسلكا آخر لتصريح المسئلة وهو أن المعتبر في الصفة المعممة ملاحظة الاتصاف بقصد عليتها للحكم المرتب وعدم ورود دليل الاعراض عن قصد الوصف بها وان لزم فان تعميم الوصف بقصد العلية في قولك أي عبيدي ضربته أو وطئته دابتك صار قطع الاسناد عنه مع امكانه اليه بلا واسطة نحو أي عبيدي ضربك أو وطئ دابتك دليل الاعراض عن قصد الوصف بذلك أو الوصف للفاعل لانه العلة لا المحل لانه الشرط وان لزم وصفه بالمضروبية مثلا فانها تثبت ضرورة تعدي الفعل لا قصدا فيتقدر بقدرها

ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزأ منه بخلاف المفعول فيه قال (أما أولا فلان الضرب صفة اضافية) أقول الجواب عنه أن معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة فيكون فاعلا بمعنى متعلقا بمحل آخر كالعلم على رأي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم ولا يكون من قبيل الاضافات المحضة كالقرب والاجتماع على أن الشارح رحمه الله قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات المحضة أيضا بالمحلين من البديهيات التي يكفي فيها التنبيه وقد أجاب عن أصل الاشكال الفاضل العصري صاحب تلخيص الجامع الكبير بان الفعل المتعدي المبني صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة أولى بالاعتبار من الشرط وتنبيه الشارح رحمه الله في شرحه بانه اذا ذكر في معرض تعريف النكرة وغيرها فعل مسند الى الفاعل متعلق بالمفعول وانه لا محالة اضافة بينهما فالوصف المأخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة الى الفاعل كالضارب به وقد يكون باعتبار الاضافة الى المضروبية فالاول أولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله أي عبيدي ضربته هو الضاربية وهو ليس صفة النكرة وان أمكن أن يؤخذ من الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وحينئذ لا يتوجه ما يقال ان الترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من غير تناف وتدافع ولا تكون اضافة العتق الى المضروبية من اضافة الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شئ لان ذلك اضافة الى صفة هي العلة والشرط هو مضروبية العبد للمخاطب كما أنها في الصورة الثانية ضاربية العبد له ولا يرد المبني للمفعول مثل أيما اهاب دبغ لان

الآية) نوقش فيه بانه ليس في موقعه لانه انما تذكر ربما اذا كان المذكور بعض آية وتعلق المقصود بما بعده وههنا قد تمت الجملة ويمكن أن يقال ان المصنف رحمه الله أراد به الجملة الاولى وأسقط الفاء لعدم تعلقها بالمقصود وافادة ايرادها تشويش الذهن بالالتفات الى ما قبلها أو لا نسلم تمام المقصود بدون الجملة الثانية (قوله والاصح أن هذا تأكيد الخ) اشارة الى ما وجه به شراح كلام فخر الاسلام رحمه الله قوله وفيه نظر بان الجملة الثانية ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها نكرة صريح فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولك ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على تعدد الكتاب وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين ان صح فلا نسلم تعلقه بالآية وكذا ما روي عن عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم (قوله غير مذكور الخ) لعل مراده انه غير مذكور في أصل هذا الكتاب يعني أصول فخر الاسلام رحمه الله أو غير مذكور في كلام المشايخ رحمهم الله

وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وأما ثانيا فلان
الفعل المتعدى يحتاج الى المفعول به فى التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه فى الوجود فقط فاتصاله
بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى
الربط ولو سلم فانما على أيضا ضرورى فينبغى ان لا يظهر أثره فى التعميم وكونه غير فضلة لا ينافى
الضرورة بل يؤكدها (قوله وهنا فرق آخر) تفرد به المصنف حاصله ان أيا الواحد منكر فى الصورة
الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان أعتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا
مرجح اذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه
مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد
باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية وبه يثبت الواحد من غير
عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل فى متعدد ولا تعدد فى المفعول

بخلاف مسئلة الايلاء اذ لا يستند الى الزمان المبنى للفاعل ولا المبنى للمفعول كما تقرر فى النحو فلم يوجد
فيها دليل الاعراض والكلام بعد موضع تأمل فتأمل (قوله ولا امتناع الخ) فيه بحث لانه عد فى
شرح المقاصد امتناع قيام الاضافيات المختصة بمحلين أيضا من البديهيات التى يكتفى فيه بالتنبيه
فما ذكره ههنا ينا قضه ويمكن أن يدفع بان المذكور فى شرح المقاصد قيام الشخص الواحد منها
بالطرفين وما ذكره ههنا لا يبتنى على ذلك اذ لو قام بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر كما صرح به هنالك
حصل مقصوده (قوله والى المفعول فيه فى الوجود الخ) أى لا فى التعقل أما فى المكان فظاهر وأما فى
الزمان فلانه وان دل وضعا على مطلق أحد الازمنة لا يدل على تعيينه وفيه بحث لان الفعل المتعدى انما
يدل على مفعول ما ولا يدل على تعيينه فلا وجه للفرق بانه يحتاج الى المفعول به فى التعقل دون المفعول فيه
فليتأمل (قوله فاتصاله بالاول أشد) وأما على القيام الحقيقى فلو سلم انتفاؤه فى المفعول به فهو فى
المفعول فيه أظهر اذ القربان فى الحقيقة فعل الواطئ متصل به كالضرب للضارب (قوله وأثر المفعول به
الخ) قيل فيه نظر لانه بصدد أن يثبت أن للمفعول به أثرا فى التعميم وكلامه ههنا ينافيه وجوابه أن هذا رد
لقول صاحب الكشف وأيضا المفعول به الخ وحاصله أن أثر المفعول به انما هو فى ربط الصفة بالموصوف
وضرورته لا تقدح فيه وما التعميم فانه يحصل من ارتباط الصفة بالموصوف الحاصل به لا من نفسه أولا
وبالذات وليس الشارح بصدد بيان أن التعميم يحصل من المفعول به ابتداء بل بصدد حصول التعميم
فى صورة المفعول به ولو بواسطة الارتباط الحاصل به فلا منافاة (قوله وظاهر أنه لا معنى لتمييز الفاعل

المذكور ليس الا وصف المفعولية قال (وأما ثانيا فلان الفعل الخ) أقول هذا رد لقوله وأيضا المفعول به
فضلة وقوله فاتصاله بالاول أشد أى اتصال الفعل بالمفعول به أشد من اتصاله بالزمان فينبغى أن يحصل
العموم باعتباره أيضا بل هو الاولى به قوله وأثر المفعول به هنالك مناقشة فى قوله فلا يظهر أثره بالتعميم
بمعنى أن أثره ليس فى التعميم ابتداء ليصح ترتب عدم ظهوره على تقديره بقدرها بل فى ربط الصفة
بالموصوف غايته أنه يستلزم العموم ولا ضير فيه وكونه ضروريا لا ينافى ذلك الربط ولو سلم أنه ينافيه
فالفاعل أيضا ضرورى فكان ينبغى أن ينافيه ولا يظهر أثره فى التعميم فلما ورد على قوله فالفاعل أيضا
ضرورى لكنه غير فضلة فكيف يكون ضروريا دفعه بقوله وكونه ضروريا قال (وظاهر أنه
لا معنى لتخيير الفاعل فى الصورة الاولى لانه انما يعقل الخ) أقول فيه بحث لانه انما يستقيم اذا كان
المقصود تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان المقصود تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد
فلا كما اذا خاطب زيدا وعمرا فقال اضرب بكرا انت أو انت مشيرا اليهما فالظاهر أن مراد المصنف رحمه الله

وهنا فرق آخر وهو أن أيا لا يتناول الا الواحد المنكر فى الاول) أى فى قوله أى عبيدى ضربك فهو حر (لما
كان عتقه) أى عتق
الواحد المنكر (معلقا
بضربه مع قطع النظر من
الغير فيعتق كل واحد
باعتبار انه واحد منفرد
فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم
يثبت هذا) أى عتق كل
واحد (وليس البعض
أولى من البعض ابطل)
أى الكلام (بالكلية
وفى الثانى وهو قوله
أى عبيدى ضربته
يثبت الواحد ويخير
فيه الفاعل) اذ هنالك يمكن
التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول
(نحو أيما اهاب دبغ فقد
طهر)

وقوله تعالى اهبطوا بعضكم
لبعض عدو وقوله سبحانه
ورفع بعضكم فوق بعض
درجات وأمثال ذلك يصلح
نظيرا له ومراده انه غير
مذكور ومراده به غير
الاولى مع الخلو عن
القرائن فلا يكون شئ من
الامثلة المذكورة نظيرا له
ولذلك مثل صاحب
الكشف بما ورد فى الشعر
دون الآيات (قوله
وهى نكرة تعم بالصفة
الخ) كسائر النكرات
والمراد الوصف المعنوى
لا خصوص النعت
النحوى لان ما بعدها قد
يكون خبرا وصلة وشرطا
نحو أيكم أحسن عملا وأيكم
يأتينى بعرشها وأياما تدعوا فله الاسماء الحسنى قيل والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل

وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور بها التخيير مثل أى عبيدى وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى أن لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد لما ذكر فى الصورة الاولى بعينه لجواز أن يعتبر كل واحد مفردا

الخ) اعترض عليه بان هذا انما يستقيم اذا كان المقصود تمييز الفاعل الواحد بين مفعولين وأما اذا كان المقصود تمييز الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد فلا كما اذا خاطب زيدا وعمروا فقال اضرب بكرا أنت وأنت مشيرا اليهما فالظاهر أن مراد المصنف كما دل عليه عبارته أن التمييز لا يتصور فى الاستعمال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم فى الصورة الاولى وفيه بحث اذ لا يخفى أن قوله أى عبيدى ضربه فلان فهو كذا التخيير افلان ولا خطاب معه (قوله أما أولا الخ) قد يجاب عنه بان الامثلة المذكورة فى هذا المقام فى كتب الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بين الفرق عليه ولا يضر التخلف فى بعض الصور لخصوص المادة كما فى الفرق الاول حيث فرق بالوصل والقطع بين ثم عدم عتق أحد فى أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد اذا حملوها معا مع أن مقتضى الفرق المذكور عتق الكل لتحقق الوصل وفيه بحث لان حاصل الاشكال الاول أن الحكم المذكور متحقق فى المثالين المذكورين ونحوهما مع أن الضابط لا يطرد فيهما ولا ينعكس كما فى مثال الخشبة ومن البين أن الجواب لا يدفعه (قوله وهو اختيار البعض) دون البعض الآخر كما هو مقتضى التخيير اذ فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع يمكن فى الاباحة دون التخيير وبالضرب الثانى يتعين أن الاول لم يقع على الوجه المأذون فلا ترجيح بالاولية وبالجملة شرط الحرية هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المفرد ولم يوجد فينبغى أن لا توجد الحرية أيضا (قوله لما ذكر فى الصورة الاولى) فيه بحث لان مقتضى العتق وهو تحقق المضروبية المعلق به العتق متحقق فى الصورة الاولى والمانع منتف وهو التخيير المقتضى لعدم الجمع والمانع موجود فى الصورة الثانية بل المقتضى غير متحقق وهو الضرب المنفرد الذى

تعالى كما دل عليه عبارته أن التخيير لا يتصور فى الاستعمال من الفاعل المخاطب سواء اتحد أو تعدد ولا شك أنه معدوم فى الصورة الاولى قال (وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية الخ) أقول تحقيق مراد المصنف رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهى أن القوم فرقوا بين الاباحة والتخيير بان المراد فيه أحد الامرين ولا علاقة الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المصنف رحمه الله تعالى فى الآخر ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف يعنى ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرفت هذا فاقول وبالله التوفيق ان أيا الواحد منكر فى الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالمرة وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا أولوية للبعض أما اذا ضربوه معا فظاهر وأما اذا ضربوه على الترتيب فلان كل واحد من الاول وغيره لما كان عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير فى الكلام حتى يمنع الاجتماع كما فى الصورة الثانية لم يكن للاولية تأثير فى الاولوية وعلى التقدير بن يتعين عتق الكل لوجود المقتضى وهو تعليق العتق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير وفى الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب فى تعيينه فتحصل الاولوية بالاولية فان ضرب واحدا فقط يتعين وان ضرب واحدا بعد واحد يتعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان الصادر منه تخيير مانع من الجمع ولا يعطى للثانى حكم بل يصير الاول كالمفرد وان ضربهم معا لم يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد فى ضمن ضرب المجموع تعلق العتق بواحد منهم والمولى اختيار تعيينه ولظهور هذا لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى فاندفع بهذا التقرير الاشكال الثانى لان

الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار وصحة توحيد الجواب مثل عمرو أو زيد وعود ضمير المفرد فى مثل أى الرجال أتاك لا تدل على الخصوص ورد بمنع ان هذا الفرق لاجل عموم كلمة أى لم لا يجوز أن يكون من اشتمال قوله عبدا على التنوين الدال على الفردية دون أى ولا نسلم عمومها من غير وصف وبان الاستدلال على هذا المدعى ليس بصحة الجواب بالمفرد وعود ضميره اليه بل بعدم الصحة الا به كما صرح به صاحب الكشاف رحمه الله على انه فيما نحن فيه كثير بل مطرد وفى غيره قليل (قوله لا يعتق الا واحد)، وهو الاول ان وقع الضرب على الترتيب لعدم المزاحم والا فمن اختاره المولى منهم (قوله قطع الوصف عنه الخ) لان الضرب انما أضيف الى المخاطب دون النكرة التى عبر عنها باى (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة العرف الخ) أجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف قوله والله لا أقربك الا يوما أقربك فيه حيث يعم بعموم الوصف مع الاسناد الى ضمير المتكلم حيث لا يكون ايلاء فله أن يجامعها مستى شاء لان الفعل متصل بالزمان حقيقة فيجوز صيرورة اليوم عاما بان المفعول به فضلة يثبت ضرورة بالمضروبية

هذا نظير الاول فان ما هارنه متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم

بالمضروبية كما فى الضاربية وأما ثالثا فلانا لا نسلم فى الصورة الاولى عدم أولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية وكما اذا قال أعتقت واحدا من عبيدى فانه لا يصح أن يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أى للواحد انما يصح فى المضاف الى المعرفة مثل أى الرجال وأى الرجلين وأما اذا أضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أى رجلين ضرباك أو الجمع مثل أى رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام فى أى عبيدى ضربك أو ضربته (قوله ومنها من) ونكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوى العقول لان معنى من جاءنى فله درهم ان جاءنى زيد وان جاءنى عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من فى الدار أزيد فى الدار أم عمرو الى غير ذلك فعدل فى الصورتين الى اللفظ من قطع التطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوى العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا

يستدعيه التخيير كما عرفت فعتق كل واحد فى الصورة الاولى لا يستلزم تحققه فى الثانية فليتأمل (قوله بل اذا ضربوه معا) وأما اذا ضربوه على الترتيب فينبغى أن يرجح الاول لان وضع أى لما كان للواحد ينبغى أن يرجح السابق رعاية للوحدة من كل وجه فينحل اليمين ولا يعتق شئ من اللاحقين (قوله ويكون الخيار الى المولى كما فى الصورة الثانية) هذا هو المذهب لكن المفهوم من كلام المصنف أن الخيار الى الضارب ولهذا اعترض عليه سراج الدين الهندى فى شرح المغنى بانه مخالف للمذهب وأجيب بان منشأ الاعتراض عدم التفرقة بين خيار المولى بعد وجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى (قال المصنف هذا نظير الاول) اعترض عليه سراج الدين الهندى بان المخاطب موجود فى الصورتين الا أنه فى أحدهما فاعل وفى الاخرى مفعول بخلاف قوله ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظير قوله أى عبيدى ضربك والجواب عنه أن وجود المخاطب وعدمه فى الصورة الاولى نظرا الى افادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أى سواء بنى للفاعل أو المفعول وهو ثابت فى ايما اهاب دبغ كثبوته فى أى عبيدى ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية (قوله والاوليان تعمان) ولم يذكر المصنف الاستفهامية ولعل عدم التعرض لها لقلة فروعها (قوله كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون الخ) فيه بحث لان العموم فيمن دخل دار أبى سفيان فهو آمن ليس فى جميع ما تصلح له كلمة

الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار البعض وهو الاول غايته أنه خالف مقتضى التخيير فى الباقى فلا وجه لقوله ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغى أن يعتق الاول فى صورة الترتيب لوجود الشرط وهو اختيار البعض وهو الاول ويعتق واحد غير معين فى صورة ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد ولو فى ضمن ضرب المجموع ولا يمكن ههنا عتق كل كما فى الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية لا تؤثر فى الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق كل واحد لما عرفت من وجود المقتضى وانتفاء المانع وأما الجواب عن الاول فهو ان الامثلة المذكورة فى هذا المقام فى كتب أصحابنا من الاصول والفروع لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بنى المصنف رحمه الله تعالى الفرق عليه ولا يضره التخلف فى بعض الصور بخصوص المادة يؤيده أن مقتضى الصورة الاولى بحسب ظاهر اللفظ كان عتق كل من يحمل الخشبة مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا واحد منهم ان

(وشحوكل أى خبز تريد) هذا نظير الثانى فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير فى العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار أبى سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا وفيمن شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبى حنيفة رحمه الله

فيتقدر بقدرها فلا يظهر أثره فى التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم واعترض عليه بان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل والمفعول وهو وصف لكل منهما ولا امتناع فى قيام الاضافيات بالمضافين وبان أثر المفعول ههنا

انما هو فى ربط الصفة بالموصوف لا فى التعميم وكونه ضروريا لا ينافى الربط كالفاعل والجواب ان الفعل متى أسند الى الفاعل كان المصدر

يستقيم الاراحد الان من للتبعيض اذا دخل على ذي أبعاض كان كل من هذا الخبر ولانه متيقن) اى

لابعض الاان البعض متعدد لاشالة بجمع الضمير لايدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (قوله بعتقهم الاواحدا) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والاواحدا ان الاولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فانه ارجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل

من يلقي كفار أهل مكة يوم الفتح ممن دخل داره في ذلك اليوم ومثل هذا العموم ثابت فيمن يستمع ومن ينظر لعمومها جميع ما كان متصفا بالسماع والنظر من المنافقين فما السبب في أن يجعل الاول عاما والآخر خاصا ويمكن أن يقال المراد في الاول كل من دخل دار أبي سفيان من كفار أهل مكة فهو آمن وليس المراد في الثاني من المنافقين كل من يستمعون اليك فالفرق ظاهر (قوله بجمع الضمير لايدل على العموم) وكذا افراده لايدل على الخصوص لجواز أن يكون للفظه (قوله هو الشائع الكثير) وكثرة الاستعمال تقتضي مبادرة الفهم وهي امارة الحقيقة فلا يكون غيره حقيقة دفعا للاشتراك هذا وهذا لاينافي قول أئمة العربية ان أصلها ابتداء الغاية أي دخولها على مبدأ المسافة لان المبدأ في الحقيقة بعض ولاينفك عن التبعيض ويحتمل أن يكون مراده ان أصلها التبعيض بعد ابتداء الغاية فلا يعدل عنه الى البيان الا بدليل (قوله الى ما هو من ألفاظ العموم) يعني من فلا يرد أن ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي ولم يضف اليه المشيئة (قوله بقرينة قوله فاستغفر لهم الخ) القرينة الاولى قرينة لعموم من في الآية الاولى ووجه كونه قرينة له ان الانسب عموم استغفار النبي صلى الله عليه وسلم لهم جميعا والقرينة الثانية قرينة لعموم من في الآية الثانية لان معنى الآية والله أعلم ذلك التفويض الى مشيئتك أقرب الى قرة عيونهن وقلة حزنهن ورضاهن جميعا ومن البين ان أعينهن انما تقر اذا استوى بين الجميع في جواز الايواء لكل واحدة منهن فيكون من عاما (قوله على أن من للبيان) هذا تحقيق الحق في المسئلة لاشرح لكلام المصنف حتى يرد أنه لايطابق المشروح لتصريح المصنف بان من في المثال

كانت المشيئة مما يطيق حملها واحد فحملوها ويعتق الكل اذا كانت مما لايطيقه واحد رعاية لخصوص المادة واعترض بعض شراح المغني على المصنف رحمه الله تعالى أولا بان كلامه يقتضي أن يكون الخيار للضارب والمذهب أن الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان المخاطب موجود في الصورتين الا أن في احداهما فاعلا وفي الاخرى مفعولا بخلاف قوله أيما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظير قوله أي عبيدي ضربك وأقول الجواب عن الاول منشؤه عدم التفرقة بين خيار المولى والوجود شرط عتق واحد منهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى بعد وقد سبق تحقيقها ان كان على ذكر منك وعن الثاني أن وجود الخطاب وعدمه في الصورة الاولى نظرا الى ارادة العموم على السواء بل المقصود اسناد الفعل الى ضمير أي سواء بني للفاعل أو المفعول وهو ثابت في أيما اهاب دبغ كثبوته في أي عبيدي ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية قال (مالم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي العتق الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلان ما هو من ألفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي ولم يضف اليه المشيئة بل مع ملاحظة معنى وهو محل النزاع وقد ذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن من ههنا أيضا للتبعيض فلا يصلح أن يكون قرينة وأما ثانيا فلان قوله بقرينة قوله واستغفر لهم الى آخره

البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض (فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض) بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل من المجموع مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير في أي مما تفردت به

در المصدر المعلوم وهو صفة الفاعل والمصحح للوصف به والذي يكون صفة للمفعول هو المصدر المجهول وهو ما أخذ فعله وهما متغايران بالذات ومن مقولتين متباينتين فلما أسند الفعل الى المخاطب الفاعل ههنا كان هو المصدر المعلوم وقد قطع الربط عن الغائب المضروب بمعنى انتفاء مصداق الحمل ومطابق الحكم ومصحح الوصف عنه بخلاف الظرف المفعول فيه وهو متحقق فيهما على كل حال وقد نص هذا المعترض في شرح المقاصد

المفعول

المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كله من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد

الاول أيضا للتبعيض عند أبي حنيفة وأما شرح كلام المصنف فبقوله وبينهما فرق آخر الخ (قوله وضعفه ظاهر) لانك قد عرفت ان من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك على أن المشيئة كما تقع صفة للفاعل تقع صفة للمفعول وأيضا المفعول وان كان عتقه لكن مشيئة عتقه تقع صفة له (قوله فيحمل من على التبعيض) قيل لقائل أن يقول انما يجوز حمل من على التبعيض لو جاز وضع لفظ بعض في موضعها اذ قد ذكر ابن هشام ان علامتها امكان سد لفظ بعض مسدها كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه حتى تنفقوا بعض ما تحبون وهو ممتنع في الصورتين أما في الاولى فلانه يكون التقدير من شاء بعض عبيدي عتقه وهو ممتنع لان شاء مسند الى ضمير من فلا يجوز اسناده الى بعض أيضا فيبقى بلا رافع وأما الثانية فلانه يكون التقدير من شئت بعض عبيدي عتقه ويلزم تعدي شئت الى مفعولين وقد يجاب بان ذلك يصح في الصورتين بطريق الابدال والحق أنه لا يلزم من عدم العلامة عدم ماهي علامة له (قوله سقط معنى التبعيض بالكلية) فيه مناقشة وهي ان هذا المخالف لما ذكره الآن من أن التبعيض متيقن على التقديرين ثم ان هذا التيقن وان كان تعرض له الشارح في أواخر البحث الا انه بعد في سياق الكلام على تسليم ذلك التيقن (قوله ويمكن الجواب الخ) قيل فيه بحث لان تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما كان أمرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل اظهار الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه وأنت خبير بان المناسب لجعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها جعل الاخبار عن مشيئة كل على الانفراد دليلا عليها لا جعل نفس الترتيب كذلك لانه من قبيل الافعال وما جعلوا الفعل دليلا في مثله وبالجملة الترتيب في ذكر المشيئة لا يستلزم الترتيب في أصل

مخالف لما سبق أن جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قال (وضعفه ظاهر) أقول لانك قد عرفت أن من الشرطية عام قطعا وههنا كذلك ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى بطريق التفريع فان من شاء وأيضا التسليم المذكور باطل لان عموم العتق يستلزم عموم من فيكون من موصوفا بالسبب وان لم يكن موصوفا بالنفل الجواب عن الاول ان منشأه جعل العموم في قوله يؤكد العموم مغاير للعموم في قوله من ألفاظ العموم أخذا من سوق الكلام وملاحظة كون تأكيد العموم مقتضيا لتعدد اللفظ العام وليس كذلك بل العموم في الموضعين واحد هو عموم من والمعنى مالم توجد مرتبة تؤكد عموم من وترجح كون من للبيان كما في المثال الاول فان ثبوت المشيئة الى من يؤكد عمومه الظاهر ويرجح بيانية من وعن الثاني ان القرينة ليست جمعية الضمير بل ذكر الاستغفار فانه غير مختص بالبعض ولو سلم فكونها قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل يكفي عدم اقتصاره على البعض وكذا الحال في قوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن قال (ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة) أقول فيه بحث لان تعلق المشيئة بكل على الانفراد لما كان أمرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي أن يجعل رعاية الترتيب دليلا

وغيره على أن امتناع قيام الاضافيات المحضة بمعاين من البديهات التي يكفي فيها التنبيه وهو كذلك بالضرورة وكون اتصال الفعل المتعدي بالمفعول به أشد لاحتياجه في التعقل والوجود جميعا دون المفعول فيه فان احتياجه اليه في الوجود فقط ثم انه مما لا دخل له فيما نحن بصدده معارض بان الزمان يدل عليه الفعل وضعا وانه لازم لكل فعل متعد أو غيره وكون احتياجه اليه لانه فعل بخلاف المفعول به حيث لا يلزم لكل فعل ولا يدل عليه ولا يحتاج اليه لانه فعل بل لانه متعد وتحقيق ذلك ان الفاعل اذا أحدث فعلا صدر منه صفة حقيقية تقوم بالمنفعل وصفتان اعتباريتان تقوم احداهما بالفاعل وهو المصدر المعلوم ومبنى فعله ومن مقولة ان يفعل والاخرى بالمفعول وهو المصدر المجهول ومبنى فعله ومن مقولة ان ينفعل والمقولات حقائق مختلفة متباينة والصفة الحقيقية التي هي الحاصل بالمصدر هي غاية المقولتين ومنتهاهما وتكون كما وكيفا ووضعا وأينا ففي المثال المذكور في المتن أولا وصف بالفعل العبيد فهم بالوصف دون المفعول المخاطب وفي المثال الثاني وصف به المخاطب الفاعل دون العبيد المفعولين فذكر الفعل صفة الفاعل بقطعه عن

أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو أن البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي أعم من أن تكون في ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو

المشيئة القائمة بالنفس حتى يتحقق تعلقها بكل على الانفراد وبهذا يندفع ما أورده على الشارح من أن جوابه لا يتمشى نعم يرد على الشارح أن جوابه لا يتمشى فيما اذا صرح بمشيئة كل على الانفراد بأن قال شئت عتق هذا وأعتقه أو شئت عتق ذلك وأعتقه الى أن يستوعبهم فتأمل (قوله وههنا نظر الخ) قال الفاضل الشريف هذا النظر انما يرد على ما فهمه لا على ما أراده فانه قال التبعيض متيقن يعني ان تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع أن التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن ومما يدل على ذلك أنه قال فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وان وقع في بعض النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن ومؤداه كون العمل لخصوصية البعض ورد عليه بان تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف ولانه راجع الى التبعيض الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا ويؤيد الرد قوله فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان مشيئة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعيض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان التبعيض الذي هو مدلول من وأنت خبير بان أمر الضمير سهل لجواز أن يرجع الى أجزاء التبعيض المجرد أعني التبعيض المطلق أو يحمل على الاستخدام وأما التأييد الذي ذكره فليس بشيء لان الكلام فيما سبق تعلق المشيئة بالكل وأين التبعيض بمعنى القدر المشترك الصالح للبعضية المجردة وهو ظاهر (قوله هي البعضية المجردة المنافية للكل) قال الشارح فيما نقل عنه لا تفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله

عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها بعتق من سوى آخرهم بلا احتياج الى ما ارتكبه قال (فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض) أقول قيل لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى أن قالوا الا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح وخطاب الجميع لهذه الامة فلم يذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكلية وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كانا أيضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض كلها بل عدم غفران بعضها مناقض غفران كلها قال (وههنا نظر وهو ان البعضية الخ) أقول قال بعض الافاضل هذا النظر لا يرد على مراد المصنف رحمه الله تعالى فانه قال التبعيض متيقن بمعنى أن تعلق الحكم بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قال وارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل أنه أخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن أقول الرد مردود لان تفسير التبعيض تعلق الحكم بما صدق عليه البعض فاسد لان الضمير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولانه راجع الى التبعيض الذي هو مدلول من لانه المذكور سابقا فسد قوله فلم يدع ان التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يؤيد النظر قوله فوجب رعاية العموم والتبعيض وقوله لمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض فان مشيئة الكل مجتمعة لا تستلزم بطلان التبعيض الذي هو مدلول من فلا عبرة لنسخة تخالف السياق والسباق والعجب أنه يستدل على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جميعها كذلك ومراده مطلق البعضية فغير صحيح أصلا لان أصل المقصود حمل من على التبعيض وظاهر ان ثبوت العام ظاهر

(قوله وليس البعض أولى الخ) منع ذلك بان السابق أولى وأرجح على تقدير ضربهم على الترتيب للوحدة من كل وجه فيدخل به اليمين ولا يعتق أحد من اللاحقين ولا يلزم من عدم الاولوية على تقدير الاجتماع عتق كلهم لجواز أن يعتق واحد مبهم ويكون الخيار للضارب بالتخيير الحاصل من المولى على ما هو مبنى كلامه أو الى المولى على ما هو المذهب ألا ترى انه يعتق الواحد المبهم في اعتق واحدا من عبيدي مع خيار التعيين الى المولى والجواب عن المولى اما علق العتق فيما نحن فيه على ضرب عبيده وقد حصل ولعل المصنف لا يسلم مدخلية السبق فيه ولا الاختيار من أحد وقد أمكن تصحيح كلامه بهذا الوجه مع بقاء معنى الوحدة واى حاجة الى اعتبار السبق واعتبار العتق بخلاف العتق المبهم فانه لما أوقعه كان له تعيين المراد صيانة لكلامه عن الفساد (قوله اذ هنا علق التخيير الخ) قيل عليه هذا غير مطرد في مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر لانه لا يتصور فيه الاختيار من الفاعل المخاطب قلت لا شك في اختيار المخاطب في المثال الذي أورده المصنف

(ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فإن قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق

لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلاث ما شئت تطلق مادونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع فالواعمومه على سبيل الانفراد أي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا

ظاهر (قوله ومنها ما في غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في قولهم ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجههما) أما وجه قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله فهو ان من للتبعيض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خالق كل شئ وقوله وأوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام أن كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف محقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل)

يغفر الذنوب جميعا الى ان قال يغفر جميع الذنوب لقوم و بعضها لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى أن البعضية لا تنافي الكلية ورد عليه الشريف بان الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة حيث قال واذا كانا أيضا خطابا لامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض غفران كلها (قوله ومنها ما في غير العقلاء) أي في ذواتها وقد يستعمل في صفات العقلاء كما قيل والسماء وما بناها أي والقادر الذي بناها ذكره في الكشاف وغيره (قوله على أنه يعم العقلاء وغيرهم) ان أرادوا به انه يستعمل فيهما ولو مجازا في أحدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة فممنوع يدل عليه ما روي أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل (قوله فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا الخ) قيل الاعتراض غير وارد لان ما تيسر عبارة عن الجميع المتيسر لا عن جميع ما تيسر بصفة الانفراد متعلق بما ذكر في نظم الآية وهو قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى فاقرؤا بصفة الانفراد ما تيسر (قوله فيجب أن يكون الخ) الاظهر في العبارة أن يقول فالمأذون لها مشيئة البعض من الثلاث (قوله والله خالق كل شئ) هكذا وقع في أكثر النسخ الا أن الواقع في القرآن العظيم وخالق كل شئ وفي موضع آخر الله خالق كل شئ قال في تفسير القاضي الشئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال الله تعالى قل أي شئ أكبر شهادة قل الله وبمعنى مشئ أخرى أي مشئ وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير و الله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية (قوله من وما) ذكرما على سبيل التغليب والافلم يسبق وقوعه خاصا واستعارته لمن لا يفيد ذلك لان المراد بها مجرد استعمال في من يعقل كما هو المتبادر من البيان (قوله وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام الخ) قيل في كلامهما اشكال وهو انهما جعلا كلمة كل خاصة حملا في صورة الدخول فرادى على الواحد بما توجيه قولهما على تقدير الدخول معا والجواب أن النزاع في كون التناول على سبيل البدل من قبيل العموم في أصل المسئلة فتوجيه قولهما على تقدير الدخول معا ما ذكره المصنف رحمه الله (قوله وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم) قال في فصول البدائع توفيقا بين قولي الخصوص والعموم

لا يستلزم ثبوت الخاص الخ قال (لان قوله تعالى والله خالق كل شئ مخصوص الخ) أقول هكذا وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها الا ان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ وفي آخر الله ربكم خالق كل شئ

رحمه الله وأما فيما لا يكون التخيير مفوضا الى المخاطب يقع اختيار الفاعل ويثبت الواحد لا بمعنى أنه يعتق واحد منهم بتخيير في تعيينه الفاعل بل بمعنى ان العتق يقع على من اتفق له اختيار الفاعل في فعله في صورة الانفراد ويكون عتقا لهم كما في صورة الاجتماع ويكون الخيار فيه الى المولى أو المخاطب صونا للوحدة بل يجري هذا في مثل أي عبيدي أصابه الحجر أو أخذه الوجع وفي الصورة الثانية علق على ضرب المخاطب الذي هو وصف له وليس فيه معنى الوحدة فيما ضرب على الاجتماع ولا مدخل فيه بتفرد كل المضروبين بوصف المضروبية والحاصل ان في المثال الاول الضرب صفة العبيد

فلو دخل عشرة معاً يستحق كل من دخل أولا

واحداً في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة الى المتخلف بخلاف

يعني اذا أضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا أضيف الى المعرفة فلعموم أجزائها ويصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) اعلم ان ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أي كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أي لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الافراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز أن يجعل من استعارة عن الكل

وعده خاصا بعارض القيد لا ينافي عده عاما بأصله كما في كل من دخل هذا الحصن اليوم وحده فله كل أحد وقال في حواشيه عليه والتحقيق أن كل ومن عامان وضعا وقد يخصان بالقيود العارضة وقد علم في العلوم الحقيقية أن الخصوص بحسب الوجود لا ينافي العموم بحسب المفهوم حيث والتقييد لكلي بالكلي لا يفيد الجزئية بل الوحدة بحسب الوجود فجاز أن يعد كل منهما عاما بحسب الاصل والمفهوم وخاصا بحسب العارض والوجود فالقولان من المشايخ ناظران الى الاعتبارين (قوله فلعموم أجزائها) فيه بحث لا نقاضه بحديث ذي اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وبقول الشاعر

قد أصبحت أم الخيار تدعي * على ذنبا كله لم أصنع

قال في فصول البدائع مرادهم والله أعلم ان الداخل على المعرفة يوجب العموم الافرادي في أجزائها تقدير جزء منكر والمعنى كل جزئي من أجزاء الرمان مأكول (قوله أول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله) يريد تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف مطلقا ومنهم من ظن أن فيه ردا على شمس الائمة السرخسي حيث قال كل واحد من الداخلين كأنه فرد ليس معه غيره وهو أول من الناس الذين لم يدخلوا وأجاب بأنه لا خلاف بين العبارتين تحقيقا فان من قدر دخوله لم يدخل ومن لم يدخل أمكن أن يقدر دخوله بعد ذلك ألا يرى أنه لو دخل واحد ولم يدخل بعده أحد يستحق النفل وأنت خبير بأن مراد الشارح مجرد التنبيه على وجوب تقدير الدخول في المتخلف لتحقق الاولية في كل من العشرة الداخلين معا والفرق بين العبارتين ظاهر لان في احداهما التصريح بما وجب اعتباره دون الاخرى هذا ثم كون كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بناء على أن التقدير أنه اعتبر وحده دون التسعة الباقية فصار فردا سابقا سابقيته لها (قوله لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ) لانه لم يعتبر كل واحد من العشرة كأن ليس معه غيره لعدم المقتضي ههنا واذا لم يعتبر كذلك لم يوجد الفرد السابق (قوله بل عموم الجنس) وهو أن يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق في أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع النفل (قوله وههنا) أي في المثال المذكور لم يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض أن الداخل عشرة فلا يستحق

قال (وذلك لان الداخل أولا يجب ان تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الخ) أقول يريد بيان وجه تقييد المتخلف الواقع في عبارة المصنف رحمه الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان أولية الاول اضافي بالنسبة الى الثاني واذ كشف لكل ولم يوجد داخل ثانيا لم يوجد الاول أيضا فلا بد من تقييد المتخلف بكونه مقدر الدخول بعد الفتح قال (لم يكن لهم) أقول أي لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نفل واحد قال (لانه ليس عموم من على سبيل الافراد بل عموم الجنس) أقول يعني أن عموم من ليس كعموم كل حتى يكون على

بعضهم بالوصف على رأي المشايخ رحمهم الله ويكون هو المعلق عليه ويعتق الكل مع بقاء معنى الوحدة على رأي المصنف رحمه الله وفي المثال الثاني قطع الوصف فلا تم على رأيهم ويبطل معنى الوحدة اذا تم على رأيه فلا يعتق الا الواحد ويحصل التعيين بالاول في صورة الترتيب ولا يقع شئ في صورة الاجتماع ولو سلم فيكون عتقهما يكون الخيار فيه الى المولى فليتأمل (قوله وهو يقع خاصا الخ) بجمع الصلة وافرادها نظرا الى اللفظ والمعنى لتعددا بعاضها كما في الآيتين واعترض عليه بأن العموم في من دخل دار أبي سفيان الخ ليس في جميع ما يصلح كلمة من له في كفار مكة يوم الفتح من دخل داره ومثله ثابت فيهما لعمومها جميع من سمع ومن نظر من المنافقين فكيف يجعل الاول عاما والثاني خاصا وأجيب بأن المراد في الاول كل من دخل منهم في هذا اليوم وفي الثاني ليس كل من يستمع وينظر (قوله يعني الكل الخ) من الاعيان وكذا

في قوله يعتقهم الا واحدا يعني يكون له ولاية الاعتاق اذ لا يقع العتق بنفس المشيئة لان في المسألة

او

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل أولا عام على سبيل البدل فاذا أضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو

أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله أن الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب أن يكون مجازا السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالمختلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب أن تكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب أن يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى أن يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني السابق بالنسبة الى المختلف وليس كذلك لتصريحهم بأن النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له أن أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا) اعلم أن المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع اضافة الكل أو الجميع اليه

واحد منهم نفلا (قوله فلا مشاركة تصحح الاستعارة) فيه بحث من وجوه الاول أن العموم جامع الثاني أن الجميع استعير للكل كما صرح وابه ولم تعتبر مخالفته في قيد الانفراد والثالث أن عموم من وضعي لا استعمالي كالنكرة في سياق النفي قال الجد المحقق في حواشي فصول البدائع والحق أن يقال لا حجر في الاستعارة لكنها لما كانت في لفظ الجميع متعارفة مستعملة فيما بينهم بدلالة التشجيع ذكروها ولما لم تكن استعارة من للكل أو للجميع متعارفة لانها خلاف مقتضى التشجيع لم يذكروها وفي كون استعارة من للكل خلاف مقتضى التشجيع نظر لانه اذا لم يستعر لم يجب النفل فيما اذا قيل من دخل هذا الحصن فله كذا ادخل عشرة معا بخلاف ما اذا استعير للكل (قوله وهو بهذا المعنى لا يتعدد) فيه بحث لانه يمكن أن يتعدد على سبيل البدل واقتضاء الكل التعدد لا ينافي ذلك حتى يحتاج الى المعنى المجازي (قال المصنف اقتضى عموما آخر لئلا يلغو) قد يناقش فيه بمنع لزوم اللغوية بناء على أن أقل ما في الباب أن يصير محكما في العموم وبدون كل ليس بمحكم (قوله ان أولا ههنا ظرف) قال صاحب الترجيح يرد عليه أنه لم لا يجوز أن يكون حالا من ضمير من دخل ولا يحتاج الى قوله ان معنى قولهم الاول اسم للفرد السابق أن الداخل أولا اسم لذلك وجوابه أنه لو لم يكن ظرفا بمعنى قبل لم يبق لتنوينه وجه كما أشار اليه الشارح في صدر الكتاب حيث شرح قوله حامد الله أولا وثانيا ولذا قال المصنف هذا الكلام للتحريض

سبيل الانفراد بأن يعتبر كل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق النفل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد باولا بل عمومه عموم الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه كما سبق في أول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين أن يراد به فرد دخل أولا لانه محكم في الفرد السابق وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق المجموع نفلا وههنا أي في المثال المذكور لم يتحقق أحد دخل أولا لان المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلا فبطل ما قيل انه مخالف لما مر في أول الفصل أن عموم من دخل هذا الحصن اولا عموم على سبيل البدل وفسر الشارح الفاضل العموم على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر لان ما سبق كان في بيان معنى من دخل أولا وما ذكرههنا في بيان من دخل بلا تقييد باولا فليتأمل قال (ومما يجب التنبيه له ان أولا ههنا ظرف الخ) أقول يريد بيان وجه كونه منونا في صورة افعل التفضيل الممنوع عن

فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به أيضا وتحقيقه أن الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المختلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعار الكل) كذا ذكره فخر الاسلام في أصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد أحدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله أنه مستعار لكل ان الكل الافرادي يدل على

أمرين أحدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا أو جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا

وعلى التقادير الثلاث اما أن يكون الداخل واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب اصير تسعة وان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة ولما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى وان كان الداخل متعددا وان دخلوا معا فلا شئ لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان اعط جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع وأخرى على مجازه كما يقال قتل أسدا ويراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلا اما أيا كان اذ لو أريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ولدفع هذا الاشكال أورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهي ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ما ذكرنا وليس أيضا مستعارا لمعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان أو جماعة ويكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لان معناه أن السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل أولا فان قوله كل الافرادي يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني أي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا

واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا فيجب ان يستحق السابق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا أقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا وان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

والحث على دخول الحصن أولا فاعتبر أولا ظرفا (قوله واعلم انهم الخ) فيه بحث من وجوه الاول أن اعتبار دلالة النص في كلام الشارع ظاهر وأما اعتبارها في كلام الناس فلا فانه لو قال رجل لرجل أعط هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن له أن يعطيه عمرا لكونه أفقر منه وأصلح اللهم الا أن يقال كلام

دخول التنوين فيه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من أوصاف الداخلين حتى يكون غير منصرف فلما ورد عليه أن كونه ظرفا ينافيه قولهم ان الاول اسم للفرد السابق رده بقوله فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم له وانما قال مثلا لعدم انحصار الاولية في الدخول

الاول ثم بعموم الصفة التي هي مشتقة الفاعل وهو العبيد وفي الثانية المشتقة صفة للشاني فلا

(مسئلة * حكاية الفعل لاتعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعاني بالرأى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس) قال الشافعي رحمه الله لايجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال والاستدبار حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في البعض الآخر قياسا (وأما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب عن اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لايدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لايكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار

الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كال النفل ثابتا بدلالة النص لكن (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ماصرح به في أصول الشافعية أنه اذا حكى الصحابي فعلا من أفعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة أنه لاينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الا أنه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة أن الواقع لايكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولايخفى أنه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل

الخليفة فيما خاف فيه ككلام الشارع الثاني أن المقصود من هذا الكلام تشجيع الناس لفتح الحصن لا تشجيعهم مطلقا وفتح الحصن قد لايتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة مقصودا والملحق بدلالة النص يجب أن يكون المعنى الداعي الى الحكم فيه مساويا للمنصوص عليه أو أقوى ودخول الجماعة أدخل في المقصود من دخول الواحد وعلم من هذا ضعف قوله آنفا فلما استحقه الجماعة بالدخول فالواحد أولى الثالث أن المفهوم بدلالة النص يجب أن لايبطل المنطوق والانفراد مبطل لحقيقة الجمع (قوله تحرير محل النزاع الخ) قال الفاضل الشريف المشهور اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم وأما نحو صلى في الكعبة فقد جعل مسئلة أخرى هكذا الفعل المثبت لاعموم له وهذا هو المناسب وقال بعض الفضلاء يتراءى أن المسئلة التي أوردها المصنف ههنا ماذكر في مختصر ابن الحاجب وغيره أن الفعل المثبت لاعموم له وهي متفق عليها بين الحنفية والشافعية وعنونت هذه المسئلة التي ذكرها الشارح بحكاية الحال لا بحكاية الفعل ويدل على ماذكره تمثيل المصنف وتعليله وعدم ذكر الخلاف فيه لاحد ومنعه كون مثل قضى بالشفعة من هذا القبيل غايته انه عنونها بحكاية الفعل ولا مشاحة فيه (قوله مثل نهى عن بيع الغرر) وهو ماطوى عنك علمه قال في المغرب نهى عن بيع الغرر وهو الخطر الذى لايدرى أيكون أم لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء (قوله ضرورة ان الواقع لايكون الا بصفة معينة) المراد بالواقع هو الفعل المحكي كما يدل عليه صريح كلام المصنف وفيه بحث اذ بعد تعميم الفعل لفعل اللسان كما يدل عليه سياقه لم يتعين انتفاء العموم في المحكي لاحتمال أن يكون الصادر عنه عليه السلام لاتبيعوا بالغرر والشفعة للجار اللهم الا أن يقال العموم بطريق القطع انما يكون في الحكاية دون المحكي

اتحققه في قولنا من جاء أولا ونحو ذلك فظهر بما قررنا ضعف ماقيل لاحاجة الى هذا التقدير لان الداخل أولا يصدق عليه أنه أول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من أوصاف الداخلين قال (تحرير محل النزاع) أقول ذكر الشافعية مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لاعموم له وذكروا له صورا احداها أنه لايعم أقسامه وجهاته فاذا قال الراوى مثلا انه صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا تعيين الا بدليل ثانيتها عمومه في الزمان ولايدل عليه ثالثتها عمومه للامة الثانية ان الصحابي اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال فيدل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى أورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت الثانية شبيهة بها أوردها بطريق الاشكال وأجاب عنه بالمنع والتسليم تقرير الاشكال أن ماروى أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة ونحوه عام مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب لانسلم أنه حكاية الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذى لاعموم له فعل الجوارح ولو سلم أنه حكاية الفعل باعتبار تعميمه فعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد من الفعل المحكي الذى كلامنا فيه بل من المعرف المقارن له ولا كلام فيه اذا عرفت ذلك ظهر لك اندفاع انظار أما الاول فلان

﴿مسئلة﴾ اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة اما أن لا يكون مستقلا أو يكون وحينئذ اما أن يخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس) أي الظاهر انه ابتداء كلام مع احتمال الجواب (نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى أو أكان لي عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذي هو الظاهر انه جواب قطعا (ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب فيحق كل موضع ذكرنا نحو فهو نظير قسم واحد (في الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا)

المثبت في الجهات والازمان والصحيح أنه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وتعميمه انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام وأما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل أعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يفهم حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة) يعني يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ تنحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع أن يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك

لاحتمال خصوصه (قوله في الجهات والازمان) قال صاحب الترجيح هذا كلام غير مرضي لانه تخصيص بطريق العموم ظاهر أو قول الصحابي صلى ظاهره العموم للنفل والفرض وجوابه أن عدم عموم الفعل المثبت للازمان داخل في المدعى كما صرح به القاضي في شرح مختصر ابن الحاجب (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) قال الفاضل الشريف حاصل كلام المصنف ان الراوي في الاول أعني صلى حكى فعلا من أفعال جوارحه عليه السلام وليس له عموم أصلا وفي الثاني نقل حالا متضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم أنه بيان في قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة ولذلك أسند القضاء على العموم اليه فيكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شيء مما تخيله الشارح (قوله بلفظ عام) قيل هذا مدفوع لان النزاع فيما حكاه بلفظ ظاهره العموم فانه اذا كان عاما فلا نزاع فيه كما لو قال صلى جميع الصلاة النفل والفرض الى جميع الجهات في الكعبة (قوله وأما ثالثا الخ) أجيب عنه بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بوقوع حكمه عليه السلام بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه السلام بحضر من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير أن يعتبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله أو يقضي لجار بخصوصه وقد كان يسمع منه عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها (قوله لا حكاية الفعل) كلام الزمخشري يعني انهما لا يجتمعان في زعمك كما يفهم من جوابك المنع (قوله فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا) حكى الرضي عن بعضهم أجاز استعمالها بعد الايجاب تمسكا بقوله

الاخبار بانه حكم بالشفعة للجار ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان مستقلتان وأما الثاني فلما عرفت أن حكاية الصحابي بلفظ العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم لفظ الجار يضر بالمقصود وأما الثالث فلان جعله بمنزلة ذلك القول صحيح بعد ذلك التسليم لوقوع حكمه بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضي صلى الله عليه وسلم بحضر من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار لكونه جارا من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ

تكون صفة للعبيد ولا تم وقيل انما زيد جمع البيان وتأكيد العموم في الاولى على التبعيض الاصل فمن بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العام كقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم بقرينة واستغفر لهم وقوله ترجي من تشاء منهن بقرينة ذلك أدنى أن تقر أعينهن لان المناسب عموم الاستغفار

كذا

حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان

العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة

كذا اقرارا الا ان المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما أو خبرا (قوله حملا للزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غيره معه أو بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان

وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليبعدا

ثم قال وهذا شاذ انتهى أقول فان قلت وقع في كتب الاحاديث ما يقتضي انه يجاب بها الاستفهام المجرد ففي صحيح البخاري في كتاب الايمان انه عليه السلام قال لاصحابه رضي الله عنهم أترضون ان تكونوا ربع أهل الجنة قالوا بلى وفي صحيح مسلم في كتاب الهبة أيسرك ان يكون لك في البر سواء قال بلى وفيه أيضا انه قال عليه السلام أنت الذي لقيتني بمكة فقال له المجيب بلى قلت قال الشيخ أبو حيان في شرح التسهيل معترضا على ابن مالك في نقضه قواعد النحو بما جاء في الحديث مما يخالف الفهم لا يعهد لاحد من أئمة العربية لا من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما ورد في كتب الاحاديث على المسائل العربية وسر ذلك ان الحديث غير محقق كونه بلفظ النبي عليه السلام فانه لم يدون الا في القرن الثاني وكانت الرواة يروون الحديث بالمعنى وفيهم الاعجمي والمولد ومن لا يحسن العربية فدخل في الحديث لحن كثير ثم دون على حسب ما سمع من الرواة هذا خلاصة كلام أبي حيان ويؤيده ان الحديث الذي يروى على خلاف القاعدة المشهورة يأتي بنفسه من طريق أخرى على وفق القاعدة كحديث الصحيحين يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار استدل به ابن مالك على اطراد لغة أكلوني البراغيث وقد ورد هذا الحديث بلفظ على وفق القاعدة فاخرجه البزار في مسنده بلفظ ان لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار (قوله والله أعلم بحقيقة الحال) نقل عن الشارح انه يحتمل ثلاثة معان الاول ما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح الكلام وتحقيقه يعني ان مدلول الحال أمر مبطن قلما يطلع عليه الانسان بخلاف القول الثالث تضعيف الكلام السابق يعني ان الله تعالى أعلم بحقيقة الحال هل هو كذا كرأم لا بناء على ما يقال لسان الحال انطق من لسان المقال (قوله أيما اهاب دبغ) اعلم ان حديث أيما اهاب دبغ وارد في حادثة وحديث الماء طهور ورد في سؤال واعتبر فيهما عموم اللفظ حتى حكم بطهورية كل ماء وطهر كل اهاب ولم يعتبر خصوص السبب حتى يحكم بطهورية كل ماء استفيد من هذا الحديث بل من دليل آخر وهو قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا أو الاجماع والجواب انه لا مانع من تعدد الدليل على أن ظاهر الآية الكريمة في المطر لا غير والاجماع انما يتحقق بعد زمن الرسول عليه السلام والحكم بالطهورية ثابت في زمنه عليه السلام (قوله امرأة اوس بن الصامت) أو سلمة

العموم ونقله أو يقصى بحضرة الجار لا لخصوصه وقد كان سمع منه صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة أخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها والله أعلم بحقيقة الحال قال (٢) (قيل يحتمل امورا ثلاثة) أقول الاول التتميم كما هو العادة في آخر الابحاث الثاني توضيح

وعموم الاقرار وأما في الثانية فلخلو الكلام عن تلك القرينة كما في من ينظر ويستمعون فبقي كلمة من على التبعيض الذي هو الاصل والشائع الكثير الاستعمال فان وقع الاعتاق على الترتيب يعتق من عدا الاخير في المسئلة الثانية والا فيكون الخيار الى المولى (قوله ولانه متيقن الخ) اعترض عليه بان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة لا الاعم منها باتفاق النحاة ولذلك احتاجوا الى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقالوا لا يبعد غفران الجميع لقوم والبعض لقوم أو خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب أحد الى ان البعضية لا تنافي الكلية وحينئذ لا نسلم ان التبعيض متيقن وأجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان الفاضل الرضي قد صرح بعدم المنافاة حيث قال واذا كانا خطابا بالامة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي غفران

في هلال بن أمية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص

ابن صخر (قوله في هلال بن أمية) أو في عويمر العجلاني (قوله عن بئر بضاعة) في شرح المشكاة أهل اللغة يضمون الباء ويكسرونها والمحفوظ في الحديث الضم وفي النهاية لابن الاثير حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أجاب عنه صاحب التوضيح بان القياس لا يخصص الا العام المخصوص منه البعض وهو مردود بان يفرض الكلام في العام الذي خص منه غير السبب بمخصص (قوله أجيب عن الاول) قيل هذا الجواب لا يرد الاعتراض المذكور لان حاصل السؤال جواز تخصيص السبب عن العام وحاصل الجواب جواز عدم تخصيصه وهو لا ينافيه بل الجواب ان العام في السبب حكم لا يمكن تخصيصه منه كما لا يمكن نسخه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم بان أبا حنيفة رحمه الله أخرج السبب بالاجتهاد في الامة المستفرشة حيث أخرجها عن عموم الولد للفراش فلم يلحق ولدها لمولاها بلا دعوة واذا أقر بالوطء والافتراش مع وروده في وليدة زمعة وقد قال عبد بن زمعة هو أخي وابن وليدة أبي ولد على فراشه فقال عليه السلام هو لك والتحقيق ان بطلان اللازم اتفاقي ان أريد بالسبب السبب المعين اذ لا خفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص الذي ورد فيه الحكم وهو ولد زمعة ولم يجوز أبو حنيفة رحمه الله ذلك قطعا وان أريد نوع السبب فقد يمنع بطلان اللازم بالاتفاق وقد يلتزم ويجاب عما نقل عن أبي حنيفة رحمه الله بان الحديث لم يبلغه بكماله وهو بعيد لان الحديث مروي عنه مستوفى في غير موضع من المبسوط وهو منقول عن الامام مع انه استقراء على النفي والمختار في الجواب وجوه الاول ما في بعض الروايات ان عبد بن زمعة قال ولد على فراش ابي وأقر به أبي ومن مذهب أبي حنيفة ان الامة تصير فراشا بالوطء اذا أقر به المولى ثم أتت بولد يمكن ان يكون منه الثاني ان وليدة زمعة كانت أم ولد له ذكره أبو يوسف في الامالي ويدل عليه الوليدة لانه اسم لام الولد ونسب أم الولد يثبت من غير دعوة الثالث في رواية البخاري هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر قال شمس الائمة فهذا قضاء بالملك له بعد لكونه ولد أمة أبيه ثم اعتقه عليه باقراره بنسبه والدليل عليه قوله عليه السلام لبنت زمعة أما انت يا سودة فاحتجبي منه لانه ليس باخ لك وقوله عليه السلام الولد للفراش لتحقيق نفي النسب عن عبد لا لالحاقه بزمعة الرابع ان من مذهب أبي حنيفة رحمه الله وقيل هو مذهب أبي يوسف ان اقرار الورثة ببنوة ولد الامة بمنزلة الدعوة من الاب وهذه الوجوه الاربعة تعزى الى عبد العزيز البخاري (قوله لدليل يدل عليه) هو فيما نحن فيه ورود الخطاب فلا يجوز تخصيصه بالاجتهاد (قوله نفس معرفة أسباب النزول) وفيها لنقة بعضها ومنع تخصيصه بالاجتهاد دون اتباع علم الشريعة

الكلام السابق وتحقيقه يعني أن مدلول الحال أمر مبطن قلما يطلع عليه الانسان بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما اشتهر أن لسان الحال أفصح من لسان المقال قال (بئر بضاعة) أقول قال ابن الاثير في النهاية هي بئر معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء وأجاز بعضهم كسرها وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال (لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد) أقول فمردية

عما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان التبعيض هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قال وارادة البعض متيقنة وارادة الكل مشكوكة كيف وقد وقع في كثير من النسخ هكذا أي البعض متيقن والحاصل انه أخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم بانه متيقن ومراده كون العمل مخصوصا بالبعض هذا ويكون ضمير قوله ولانه الى البعض المفهوم من التبعيض (قوله فيبطل التبعيض الخ) قيل عليه انما ذلك على تقدير المشيئة دفعة وأما على تقدير الترتيب فيصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد فيكون معنى التبعيض مراعى مع عموم الوقوع كما في المسئلة الاولى والجواب ان المولى انما علق العتق على مشيئة المخاطب ولا مدخل فيه لشيء آخر والمتأخر كالمتقدم في كونه ممن تعلق به مشيئة المخاطب وليس البعض أولى من البعض فيسقط معنى التبعيض بالكلية وهو خلف (قوله في غير العقلاء)

فصل * حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) أى المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل الحكم المطلق على المقيد الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة) أى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى نفى تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق عنى رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الاول أى ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) أى الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى يحمل) سواء اقتضى القياس أولا (وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أى بعض أصحاب الشافعى زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أى الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) أى دخل النص المطلق والمقيد على السبب فانه

فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة فى العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة فى الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر أجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فان نفى تمليك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك

(قوله لمناسبتهما اياهما الخ) قيل هذا الكلام وان كان لا يخلو عن صحة لكن الظاهر ان ايراده لمناسبة المسئلة المتقدمة الباحثة عن حمل اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة على الجواب أو عدمه (قوله هو الشائع فى جنسه الخ) فيه مسامحة لان المطلق هو اللفظ والشائع فى الجنس حقيقة هو المعنى والمشهور فى تعريف المطلق وهو المذكور فى مختصر ابن الحاجب أيضا مادل على شائع من جنسه والمراد من احتمالها لحصص كثيرة كونها ممكنة الصدق على حصص كثيرة من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى لهذا اللفظ وانما فسر الشائع بالحصة نفيا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات وقوله من غير شمول احتراز عن العام ولا تعيين احتراز عما سوى المعهود الذهنى من المعارف لانه مطلق والظاهر انه لا حاجة الى قوله من غير تعيين لان المعارف ليست لحصة محتملة لحصص وهذا كله فى حواشى شرح المختصر للشارح الاحديث التسامح وفائدة نفى الشمول وقد يقال عدم اخراج المعهود الذهنى تحكم اذ ليس بمطلق لكونه مقيدا باعتبار حضوره الذهنى والا لم يكن معرفة وبه الفرق بين المصدر المعرف والمنكر وأيضا مثل رقبة مؤمنة وهو المقيد بصفة لشيوعه داخل فى المطلق دون المقيد مع تقييده والاصل بين القسمين التمايز الحقيقى لا الاضافى فالاولى أن يفسر المطلق بما دل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات واعترض عليه الابهرى بان الدال على الذات هو الدال على الحقيقة كما فى المنهاج وذلك موضوع الطبيعة والمطلق موضوع المهملة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه أى لم يعتبر تعينه فاستعماله فى موضع المهملة حقيقة كما عرف فى الفرق بينه و بين علم الجنس ولئن سلم فالدال على الذات أعم من الدال عليه من حيث هو أو من حيث تحققه (قوله والمقيد ما أخرج الخ) فعلى هذا تحقق الواسطة فى الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد ويؤيده قول الشارح فى حواشى شرح المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع (قوله وضبط الفصل الخ) قيل الاضبط ان يقال المطلق والمقيد اما ان وردا فى الحكم أو فى غيره والثانى على قسمين لانه اما أن يكونا فى السبب أو الشرط والاول على أربعة أقسام لانه اما أن يتحد الحكم أو يتعدد وكل منهما اما فى حادثة أو حادثتين فصار الحاصل ستة وكل منها اما فى الاثبات أو فى النفى فصار اثنى عشر قسما (قوله مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) فيه بحث وهو ان هذا الشرح لا يطابق المشروح لان المفهوم من قول الشارح ان هذا المثال كالمثال الثانى من قبيل ما اختلف فيه

ساوى نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخراج غير ما ورد لاجله لعام بالرأى فكذا اخراج ما لاجله ورد حتى يجوز فى الامثلة المذكورة الحكم بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة و بطلانه قطعى

القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو ارادة المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا على اصحابنا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا أو مثبتا ان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بأن لا يعتق أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه أولا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب

الحكم وحمل المطلق على المقيد والمفهوم من قول المصنف ان الحمل في صورة الاختلاف ليس الا فيما يستلزم تقييد أحدهما تقييد الآخر بالواسطة كالمثال الثاني فان قلت اذا حمل المطلق على المقيد في صورة الايجاب بواسطة فالحمل في صورة الايجاب بلا واسطة أولى قلت نعم الا ان تعميم المستثنى في كلام المصنف صورة الايجاب بلا واسطة تعسف ظاهر يأباه سوق كلام التوضيح والاولى ان يجعل المثال الاول من قبيل ما اتحد فيه الحكم واتحدت الحادثة والاطلاق والتقييد داخلان على الحكم والحكم مثبت وقد صرح المصنف بان الحمل فيه أيضا واجب فان قلت أحد الحكمين في المثال الاول مثبت والآخر منفي فقد اختلف الحكم قلت لعله اعتبر ان الحكم فيهما الاعتاق اذ معنى لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله اعتق رقبة مؤمنة اعتق غير رقبة مؤمنة ويؤيده انه جعل الحكم باعتبار الاثبات والنفي قسمين ولم يجعل ما ذكر قسما ثالثا (قوله ان الحمل على هذا المعنى الخ) أراد من الحمل حمل المطلق على المقيد ومن هذا المعنى تقييده بقيد ما أو أراد حمل الكلام على المعنى الذي ذكر (قوله ولا يخفى ان هذا الخ) هذا منقول من شرح مختصر ابن الحاجب للقاضي وقد أجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة في المثال وهذا كما ثاون الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبني على أن يعتبر أولا الاطلاق أو التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم (قوله فان كان فلا حمل) عند عامة أصحابنا وعند بعض أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب كذا في التحقيق (قوله يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق) ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه أو تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد كذا في شرح العضد والمراد بالاتفاق الاتفاق على حمل المطلق على المقيد اذا كان كل

ومتفق عليه قال (وفيه نظر اذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد) أقول أي حمل المطلق على المقيد على معنى تقييده بقيد ما بعيد بل المتبادر منه اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال (وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد) أقول اشارة الى قوله في آخر هذا البحث مراد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس الخ قال (ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد) أقول يعني ان هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع الخاص بالنسبة اليه لا مما نحن فيه وأنت خبير بان هذا يرد أيضا على التمثيل السابق بقوله أدوا عن كل

الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب) أي يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) أي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) أي المطلق والمقيد (على الحكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو صيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما) فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه (هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا يعتق أصلا

حصب جهنم ثم قال ابن الزبعري قد عبدت الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه الصلاة والسلام ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل وفي الكشاف

له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى) فنقول في جوابه نعم ان المقيد أولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلاثة أيام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي) أي نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد

اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضي الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين (قوله له ان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان

منهما ما يجب العمل به لا الاتفاق على الحمل في المثال الذي ذكره كما سيصرح به ثم ان كلام العلامة في شرح المختصر يشعر بان ههنا مذهبا آخر وهو حمل المقيد على المطلق الا ان الآمدي ذكر انا لا نعرف خلافا في حمل المطلق على المقيد (قوله والمقيد يوجب عدم اجزائه) قيل عليه ان أريد بكون المقيد موجبا لعدم اجزاء ما لا يوجد فيه القيد كونه دالا على عدم اجزاء ذلك كما هو الظاهر فهو ليس الا القول بمفهوم المخالفة وهو مذهب الشافعية وان أريد به ما هو أعم منه ومن كونه ساكتا عن اجزاء ما لا يوجد فيه القيد حتى يكون اجزاؤه باقيا على العدم الاصلي فلا ينافيه اجزاؤه بالمطلق لان المطلق كما يوجب اجزاء ما يوجد فيه القيد يوجب أيضا اجزاء ما لا يوجد فيه فحينئذ لا ضرورة في حمل المطلق على المقيد في صورة اتحاد الحكم والحادثة أيضا الا على مذهب الشافعي والجواب ان المقيد يدل على عدم اجزاء المطلق من حيث هو المطلق لكن لا بدلالة اللفظ حتى يلزم القول بمفهوم المخالفة بل بواسطة ايجاب القيد وسيجيء تمام تحقيقه في مباحث النسخ (قوله والشافعي انما لم يشترط التتابع الخ) اعترض عليه بان يحمل المطلق على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات فلم لم يحمل ههنا على المقيد في حادثة أخرى وهو كفارة القتل والظهار أجاب صاحب الكافي بان الحمل عنده اذا كان المقيد نوعا واحدا أما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض وههنا كذلك لان الصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع والصوم في الحج للتمتع مقيد بالتفريق (قوله القول بالموجب) بفتح الجيم وهو التزام ما لا يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهو ههنا الحمل عند اختلاف الحادثة (قوله كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة) كانه اشارة الى قصور تقرير المصنف حيث قال ولا تعارض الا في اتحاد

حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان قيل قد سبق ان النكرة المنفية لم تستعمل الا فيما وضعت له بالشخص وهو الفرد المنتشر والنكرة المضاف اليها كل انما استفادت العموم من كل فيكونان مطلقتين والمطلق من أقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عينهما ههنا بهذا الاعتبار قلنا قد سبق أيضا أن اللفظ الواحد لا يجوز أن يكون عاما وخاصا بحيثيتين فلما اعتبروا عموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما بل الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من ايرادهما التنبيه على ان تقييد العام بأمر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها لما لم يكن تخصيصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال لهذا القسم أعني المطلق والمقيد المنفيين لا تعتق ولا تعتق كافرة فانك ستعرف في بحث المقتضى ان مثل هذا المنفي ليس بعام قال (والشافعي انما لم يشترط التتابع الخ) أقول قال في الكافي لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان وردا في حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما

وغيره في تفسير قوله تعالى والسماء وما بناها أي والقادر الذي بناها (قوله وقد مر وجههما) أي وجه القولين أما وجه قول أبي حنيفة رحمه الله فان من للتبعيض فيجب أن يكون المفوض اليها مشيئة البعض من الثلاث وأما وجه قولهما فهو ان من للبيان والثلاث تمام العدد المشروع في الطلاق (قوله وهما محكمان) قيل يعني انهما

الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساواة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساواة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهى بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية

الحادثة والحكم ولم يزد مع دخول المطلق والمقيد على الحكم مع انه مما لا بد منه فى التعارض ويمكن ان يقال قوله كما فى ثلاثة أيام متتابعات قيد لقوله الا فى اتحاد الحادثة والحكم فيفيد اعتبار القيد المذكور كما لا يخفى (قوله لم يكن الكلامان متعارضين) قيل وان سلم التعارض فدليلهم هذا معارض بالقلب بيانه ان التعارض انما هو فى الرقبة الكافرة والمطلق ناطق بتناول الاطلاق اياها والمقيد ساكت عنها (قوله فان قلت الآية انما تدل الخ) قيل وجه الاستدلال بالآية على المطلوب هو ان قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء الآية لا شك انه نهى عن السؤال عن أشياء متصفة بتلك الصفة لا عن جميع الاشياء لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ولقوله عليه السلام الا سئلوا اذ لم تعلموا ولقوله عليه السلام طلب العلم فريضة وذا لا يكون الا بالسؤال وحينئذ لا يكون السؤال عن أصل الاشياء مذموما فتعين ان السؤال عن القيود هو المذموم فان لم يكن المطلقات معمولة باطلاقها عند عدم اتصافها بالقيود لم يكن للنهى عن السؤال عنها فائدة وهو أقوى دليل وأوضحه على المطلوب وهو ان الاصل ان يكون المطلق معمولا باطلاقه وصورة حمل المطلق على المقيد لامر دعى اليه لا تكون نقضا للاصل وفيه بحث لان المستفاد منه ان المطلقات يجب ان يعمل باطلاقها اذا لم يقيد فى موضع آخر ولا يدل على وجوب العمل باطلاقها اذا قيد به والكلام فيه (قوله مسكوت عنه) فيه منع وانما يكون مسكوتا عنه اذا لم يصرح به فى النص المقيد ولعل هذا هو وجه الضعف فان قلت قوله فى المطلق ظرف للسكوت لا قيد للوصف فلا يقدح فيه التعرض له فى المقيد قلت لا نسلم أيضا ان الوصف فيه مسكوت عنه بل الاطلاق يتناوله كما سنذكره ولو سلم فالتعرض له فى المقيد يكفى لعدم تناول النهى للسؤال عنه (قوله بل ضعف الاستدلال بهذه الآية) لان الآية سيقت للنهى عن السؤال عما لا حاجة اليه او عن التكثر فيه على وجه يورث غضب النبى عليه السلام يدل عليه سبب نزول الآية وبالجملة المنهى عنه السؤال المخصوص وهو

يصار اليه اذا كان المقيد نوعا واحدا أما اذا كان المقيد نوعين فلا التعارض وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم المتعة مقيد بالتفريق قال (اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك الخ) أقول لان مقدمة الشئ من حيث هى مقدمته اذا أوجبت أمرا فايجاب ذلك الشئ اياه بطريق الاولى قال (على أن المفهوم من الآية ان موجب المساواة الخ) أقول يعنى لا نسلم أولا ان الآية تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب المساواة تلك القيود والتقييد بها ان تسؤكم جزاء لقوله ان تبد لكم وضمير تبد راجع الى الاشياء المنهى عن سؤالها وما هى الا القيود والتقييد بها وأما قوله والاشياء المسؤل عنها فاعتبار تعلق السؤال بها اما بالفرض والتقدير أو باعتبار النهى قال (ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية الخ) أقول اما ضعفه فلا نسلم دلالة النص على النهى عن السؤال عن المسكوت عنه مطلقا بل مدلوله النهى عن سؤال أشياء يوجب اظهار المساواة وهو أخص من ذلك وأما ضعف الاستدلال بها فى هذا المطلوب فلان السؤال عن تلك الاشياء الذى فهم من الآية ليس تقييد المطلق الذى هو المطلوب ولا لازما له ليكون النهى عنه مستلزما للنهى به اذ رب تقييد ليس مساواة

لا يقعان خاصين بان يراد من كل رجل وجميع الرجال الواحد وليس المراد ذم ما لا يقبل لان التخصيص فان قوله تعالى الله خالق كل شئ وهو على كل شئ وكيل وقوله سبحانه وخلق كل شئ فقدره تقديرا خص منهما البارى تعالى وأما الذى وقع فى أكثر نسخ التلويح من قوله والله خلق كل شئ فليس بموجود فى نظم التنزيل وقد عرفت ان القصر بالعقل كالقصر بغير المستقل لا يورث شبهة فى الدلالة خروج البارى من هذا الحكم لا ينافى الاحكام وقال البيضاوى رحمه الله الشئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما فى قوله تعالى قل أى شئ أكبر شهادة قل الله وبمعنى مشئ أخرى أى مشئ وجوده وما شاء الله فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير (قوله بخلاف سائر أدوات العموم) كالمحلى باللام ومن فانه يتحقق انهما يقعان خاصين (قوله فان دخل الكل على النكرة) أى اذا أضيفت اليها توجب احاطة الافراد واذا أضيفت الى المعرفة توجب احاطة الاجزاء لعدم الافراد فيه مع كل رمان مأكول وكل رجل يشبعه هذا الرغيف وكل

(وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ابهموا ما أبهم الله واتبعوا مابين الله) أى اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه (وعامة الصحابة ماقيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ماأمكن) فيعمل بكل واحد فى مورده الاأن لايمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن نشرع فى نفى المذهب الثانى وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

فى هذا المطلوب فاسئلوا أهل الذكران كنتم لاتعلمون (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنه) هذا لايقوم حجة على الخصم لانه لايجعل قول الصحابى حجة فى الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها أى خل تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب واطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لايكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فى هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ماأمكن) وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحمل على المقيد ابطال الامر الثانى وبهذا ظهر فساد مااستدل به الشافعية من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد أجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال

السؤال عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم فلا يلزم كون كل سؤال منهيا عنه كيف وقد قال الله تعالى فاسئلوا أهل الذكران كنتم لاتعلمون وفى ايراد الآية اقتباس لطيف ورمز الى ان الشافعية أهل الذكر فعلى الحنفية ان يسئلوهم عن هذه المسئلة وقد يلفق بين الآيتين بان لاتسئلوا فى المطلق وفاسئلوا فى المجمل (قوله هذا لايقوم حجة على الخصم الخ) فيه بحث لان هذا من قبيل رد المختلف الى المختلف وهذا جائز فى طريق الاحتجاج اذا كان الخصم ملزما فى الاصل وههنا كذلك وأيضا هذا البحث لغوى وليس بوضع شرعى حتى لايؤخذ عنه وعلى ذلك يستدلون بقول امرء القيس وزهير فكيف لايستدلون بقول من هو أهل اللسان على انه عالم صحابى (قوله وقد يجاب ان الاجماع الخ) فيه بحث أما أولا فلان الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلى لكنها صالحة لنقض الحكم الكلى وهو المراد ههنا بدليل قول المصنف فهذه الدلائل لنفى المذهب الاول وأما ثانيا فلانه اذا ثبت عدم الحمل فى صورة الاجماع ثبت فى سائر الصور لعدم القائل بالفصل ويمكن ان يجاب عن الاول بان الصلوح الذى ادعاه ممنوع اذ ذلك الحكم الكلى فيما اذا لم يوجد مانع عنه وبه يظهر اندفاع الثانى فتأمل (قوله لجواز ان يكون ذلك الخ) فيه بحث وهو ان مانقله عن عمر رضى الله عنه يدل على انه استنتج الامر بالابهام من كونها مبهمة وذلك يقتضى مقدمة أخرى وهى ان كل مبهم فالابهام فيه واجب وهذه المقدمة انما تتم بمقدمة أخرى وهى ان العمل بما يقتضيه الكلام واجب وهى تستلزم العمل بالتقييد أيضا فى موضعه وليس المدعى الاهاتين المقدمتين ثم الظاهر ان الداعى الى الاجماع هو هذا لان عمر رضى الله عنه أكبرهم وأعلمهم فاذا استدل بهذا المعنى ظهر ان سبب اجماعهم هذا ومن ادعى سببا آخر فعليه البيان (قوله فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد) يمكن ان يعارض هذا بانه لو حمل يلزم اخراج أحدهما عن ان يكون تأسيسا لانه حينئذ يكون أحدهما كافيا (قوله أجيب بانه يفيد استحباب الخ) قيل هذا الكلام ليس بسديد لان العمل بالمقيد هو ان يعتبر القيد فيه بحيث انه لايجوز الابه لابان يحكم بما ذكر من الرخصة أو الاستحباب بل الجواب ان يقال لانسلم ان حكم المقيد معلوم من المطلق بل حكم التقييد والاطلاق بمعزل عنه والجواب عن الاعتراض منع الحصر المستفاد من قوله هو ان يعتبر الخ وأما الجواب المذكور فيرد عليه ان المراد

بالخلاص عنها اول (فاسئلوا أهل الذكران كنتم لاتعلمون) أقول ههنا اقتباس لطيف دال على المعارضة كانه قال الآية المذكورة واردة دالة على ماذكرتم فعندنا آية أخرى تدل على ماذكرنا ورمز الى ان الشافعية أهل الذكر فعلى الحنفية ان يسألوهم عن هذه المسئلة قال (وبالجملة هو الخ) أقول أى عدم الحمل أولى من

الرجال يحمل هذا الحجر لا كل الرمان مأكول وكل لرجال يشبعه هذا الرغيف وكل رجل يحمل هذا الحجر ومثل قول الشاعر

قد أصبحت أم الخيار تدعى
على ذنبا كله لم أصنع

مؤول فلعله مبنى على تقدير جزء منكر (قوله معا) احتراز عن دخولهم على التعاقب فيختص الاول بالنفل فيه لان الاول هو الفرد السابق على غيره من جنسه فلا يصدق على غيره (قوله المتخلف الذى يقدر دخوله عند فتح الحصن) لما مر من معنى الاول (قوله بخلاف من دخل

بدون لفظ كل) فدخل عشرة معا فقيل أى لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من على سبيل الاجتماع كعموم جميع ولا على

التي حكم شرعي وتضمن تقول هو عدم أصلي لان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت

اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي ولا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا

وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه تعالى لما قال فتحرير رقبة ولم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول أوجب تحرير الرقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان

حكم الاطلاق (قوله والمنفي في المقيس عليه) يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما يجيء في فصل عدم المانعة وأما ثانيا فلان فيه ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب أحدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون الحمل في حق الوصف مخالفا للنص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في الحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على أحدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق أعم من ان يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم والحل

بالتقييد ان كان وجوب القيد فليس ذلك حكم المقيد على تقدير عدم الحل وان أريد به اجزاء المقيد فهو مفهوم من المطلق (قوله المعدى هو وجوب القيد) اعترض عليه أولا بان الوجوب ليس بمصرح به في النصوص وليس عدم اجزاء غير المقيد لافادة القيد الوجوب الشرعي بل لانه عدم أصلي وثانيا بان ليس المراد بوجوب القيد الا اجزاء ما يوجد فيه القيد وعدم اجزاء ما ليس فيه على ما هو الظاهر فيتناول أمرين أحدهما اجزاء المقيد والثاني عدم اجزاء غيره والاول حاصل في المقيس بالنص المطلق بلا تعديته بل هي في الثاني فقط الى آخر ما ذكره المصنف وان أراد غير ما هو الظاهر فليبين حتى نتكلم عليه والجواب عن الاول ان الوجوب مراد في مثل فتحرير رقبة مؤمنة فهو في حكم المصرح به وعن الثاني بان معنى وجوب القيد انه لا بد ان يؤدى به وهذا ليس بحاصل في المقيس بالنص المطلق فيفيد تعديته (قوله لا اجزاء المقيد) حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق (قوله ولا نسلم ان النص المطلق الخ) أي حتى يكون ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه بان المراد بوجوب المطلق ليس الا اجزاؤه مطلقا سواء كان بذلك القيد أم لا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة (قوله وبهذا يندفع) أي بكون المعدى وجوب القيد (قوله تقديرا) أي باعتبار تعدية القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد ظاهرا في كفارة القتل فان قلت لا نسلم انه يجتمع فيها مطلق ومقيد لان اللازم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب القياس لانه يبقى ذلك على اطلاقه ويحصل مقيد آخر تقديري قلت أشار في الكشف الى جوابه حيث قال لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه (قوله ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد) كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع النص المطلق والمقيد التقديري لكن القياس لما كان سببا لحصول النص التقديري أقامه مقامه (قوله على انا نقول المذهب الخ) قيل الظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقريره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب

ابطال حكم الاطلاق وهذا مربوط بقوله وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بما اتصل به قال (ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد الخ) أقول فيه بحث لان وجوبه ليس

فى آخر الكلام مايغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلى كما فى القسم الاول من الاعدام وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لاعدما أصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو أن يقال نحن نعدى القيد وهو حكم شرعى لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدى هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز فى القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات فى المقيد) أى يدل على اثبات الحكم فى المقيد وهو الاجزاء فى تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفى فى غيره) أى على نفى الحكم وهو نفى الاجزاء فى الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل فى المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهى) أى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أى بعين تعدية ٢٨١ العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) أى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس (فتكون) أى تعدية القيد (لاثبات ماليس بحكم شرعى) وهو عدم اجزاء الرقبة الكافرة فانه عدم أصلى (وابطال الحكم الشرعى) وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين (الذى دل عليه النص المطلق) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين أو تحرير رقبة (فكيف يقاس مع

(٣٩ – تلويح – اول) وورود النص) فان شرط القياس أن لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ايجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعى وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر) لما ذكر الحكم البكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة

واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره) فان قلت هذا صريح فى ان النفى أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ماتقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة أصلا وانه عدم أصلى لا حكم شرعى ولا يصح أن يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أى على الافراد (ضمنية) لان القصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل

التقييد لما صح تقييده فى صورة الاتفاق وفيه بحث لان تقييده ههنا لما مر من ان ترجيح المقيد على المطلق بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه ولك ان تقول حاصل هذا الجواب هو انه على تقدير تعدية القيد الى كفارة اليمين وصيرورتها كانما ورد فيها نصان مطلق ومقيد كما زعمه القائل يكون القول بجواز الكافرة بالنص المطلق كما زعمه منافيا للاتفاق المذكور وخارقا للاجماع لان معنى الحمل المذكور ان لا يحصل الاجزاء بدون القيد المذكور على هذا التقدير يندفع البحث المذكور لكن يرد عليه أنا لا نسلم ان مثل هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا فان من شرطه استواؤهما فى الدرجة ولم يوجد ألا يرى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال القطع بالدليل الظنى فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلأن لا يجوز بالقيد الثابت بالرأى الذى هو دونه أولى (قوله فيناقض ماتقدم) وينافض ماتأخر أيضا وهو قوله فيكون لاثبات ماليس بحكم شرعى وهو عدم اجزاء الكافرة (قوله وليس من باب مجاراة الخصم) لانه حينئذ يكون من القول بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر

بمصرح به فى المخصوص ليكون حكما شرعيا بالوفاق وهو ظاهر وانما يتوهم من عدم اجزاء المقيد فى المنصوص وليس كذلك لافادة المقيد الوجوب الشرعى بل هو عندنا عدم أصلى كما مر مرارا فمنع دلالة النص المطلق على وجوب القيد مكابرة محضة وذا لم يكن المعدى هو وجوب القيد فقط لا يندفع ماقال فخر الاسلام انه على تقدير صحة هذه التعدية الى آخره لانه انما يندفع اذا كان المعدى هو الوجوب والا فلا بل يندفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدية اذا صحت لم يبق النص على اطلاقه بل يقيد بقيد يفيده القياس فلا يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا وذلك لانه انما يتوجه اذا كان المعدى وجوب القيد

الجزئية وذكر فيه امامًا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا اشكال أورده علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصًا في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) أى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدًا (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما ونحلا في السبب) والمذهب عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما في صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قومًا بجهالة

(فصل * حكم المشترك التأمل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم أن الواضع لا يخلو اما أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما والثاني غير واقع

ومذهب

البدل دون الشمول الظاهر ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أورده في المحصول جوابًا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزئه الا المؤمنة لكان القياس دليلًا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخًا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) في نفس الصيغة أو غيرها من الادلة والامارات لترجيح أحد معنييه أو معانيه ولما كان هنا مظنة أن يقال لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجيح أحدهما أورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح أن يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون أى الاسود والابيض وأقرأت هند أى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون

للمعلل بان يكون الخلاف مع التزامه باقيا في الحكم المقصود وههنا ليس كذلك لان المقصود على ما دل عليه السباق والسياق أنه لا يجوز تعدية عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدمًا أصليًا فاذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات فقد سلم كونه حكمًا شرعيًا فكيف يلزم بطلان التقييد (قوله وقيل يجوز في النفي دون الاثبات) وهو ضعيف لان النفي يدفع مقتضى الاثبات (قوله واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) حيث قال في آخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال اعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركًا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات (قوله فقيل حقيقة) لكن مجموع المعنيين كواحد منهما لا ترجيح لهما

وليس فليس وأ ـ قوله على انا نقول المذهب الى آخره فالظاهر انه جواب ثان لما يقال وتقديره ان النص المطلق لو دل على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه أيضًا بحث لان تقييده فيها لما مر من ترجيح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر قال (واليه مال صاحب الهداية في باب الوصية) أقول حيث قال في آخر باب الوصية للاقارب وغيرهم ولو أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال أعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة لان أحدهما مولى النعمة والآخر منعم عليه فصار مشتركًا فلا ينتظمهما لفظ واحد في موضع الاثبات قال (صيغة افعل على قصد الامر والتهديد) أقول فان الامر يقتضي الطلب والتهديد يقتضي عدمه فبينهما تناف وكذا الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والاباحة تقتضي جوازه قال (وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين الخ) أقول الفرق بينه وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجعل اللفظ ظاهرًا في المعنيين كما قال الشافعي بل يجعل مجموع

فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في أحد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزأه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع حينئذ يكون استعمالا في أحد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما أن يكون موضوعا له بدون الآخر أي بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أي مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله أي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام

عليه لان اللفظ ظاهر في المعنيين وبهذا اعتبار هذا القول عن قول الشافعي (قال المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أورد عليه انه مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد الظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع وقوله والا لم يصح الخ تنبيه لا استدلال (قوله مبنى على الخلاف في المفرد) بل مبنى على اعتبار قيد من جنسه في مفهوم الجمع فمن اعتبره قال بعدم عمومه في الجمع أيضا ومن قال بعمومه في الجمع لم يعتبر ذلك القيد (قوله واليه أشار بقوله ومن عرف الخ) قال الفاضل الشريف قد صرح بذلك حيث قال فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون ومن عرف اشارة الى شئ آخر وأنت خبير بان هذا انما يرد اذا وجد المعترض محملا آخر على أن حمل الكلام على الاعادة في مقام الاعتناء بشأن المراد ليس ببعيد فكانه قال ومن عرف هذا الذي ذكرناه ولم يغفل عنه لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين

المعنيين كواحد منهما لا ترجيح لهما عليه قال (اذ لا يجوز أن يكون موضوعا) أقول اى ولا ثالث اذ لا يجوز ذلك (المصنف لان الواضع لم يضعه للمجموع) أقول فان قيل هو مصادرة على المطلوب قلنا معناه الظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح تنبيه لا استدلال (قال المصنف ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ) أقول مراده الرد على الشافعي بانه لم يعرف سبب وقوع الاشتراك ولذا جوز العموم فكانه قال ومن عقل عما حققناه من سبب وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بين المعنيين خفي عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما صرح به أولا فيصح قول الشارح المحرر واليه أشار بقوله ومن عرف الخ ويفسد ما قيل قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع

بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا في أحد المعنيين وان وجد الاول أو الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من أن المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا (ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ اذا استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز (فان قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة من

أو لعلاقة من الوضع الاول أو لاشتقاق او انه يعني ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده دون غيره والمراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان

(قوله ان كان غيره) متعلق بالثلاثة الاخيرة (قوله وهذه مغالطة منشؤها الخ) قيل لا نزاع في امتناع التخصيص على كل من المعنيين سواء كان بالاشتراك المتعارف أو كان استعماله في المعنى الثاني بطريق المجاز الا ان المعنى الاول معتبر في الوضع البتة لانه المناسب لحال الوضع فان الكلام لافهام ما في الضمير من ارادتها منه فالاصل فيه أن يكون لكل معنى لفظ واحد يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ عليه وحينئذ ينبغي أن يكون اللفظ مختصا بالمعنى بكلا المعنيين ثم وقع في كلام العرب ترادف فابطل التخصيص بالمعنى الثاني واشتراك فأبطل التخصيص بالمعنى الاول لكن أصل الوضع يقتضي التخصيص معارضه علم ان الانفراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع باشتراطه وان اللازم في الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم اعتبار الاجتماع كما ظن كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما بالمنفعة الخاصة الثوبية به بدلا أو تهايؤا لا معا فيلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفرادين في استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لهما فيه وذا غير جائز ولو سلم ان المراد بالتخصيص في تعريف الوضع التعيين لا القصر لكن نقول هذا أيضا يوجب أن لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة ان يكون على قانون الوضع أي ارادة المعنى لاجل أن الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك انه لم يضع أحد الواضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل منهما متعلق الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة أن يكون استعمال واحد فيهما حقيقة (قوله كما يقال في اياك نعبد) قال الفاضل الشريف فيه بحث لأن المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدي الى المقصود وليسا من قبيل خصصت فلانا بالذكر وفي البحث بحث اذ ليس مراد الشارح الا ان الامثلة الثلاثة من واد واحد في ان الباء داخلة على المقصور والتخصيص بمعنى التمييز والافراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به في حواشي المطول وليس كلامه في التخصيص المستفاد من اياك نعبد ومن ضمير الفصل فليتأمل (قوله وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ) فيه بحث وهو ان حمل

يوجب الخ فوجب أن يكون قوله ومن عرف اشارة الى شيء آخر قال (وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ التخصيص الخ) أقول يعني ان الباء في تخصيص الشيء بالشيء تارة تدخل على المقصور عليه فيكون المعنى قصر المخصص على المخصص به كما في المثال الاول وأخرى على المقصور فيكون المعنى قصر المخصص به على المخصص كما في الامثلة الثلاثة الباقية فان معنى الاول قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر الذكر عليه واليه أشار الشارح بقوله أي ذكرته وحده فانه يفيد معنى القصر بلا مرية وانما عبر عن المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا بين الاشياء الى آخره اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق اللزوم فان مرجع التخصيص الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل في اياك نعبد معناه نميزك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة

وملائكته يصلون على النبي سبيل الانفراد كعموم كل بل عموم الجنس بل عمومه انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة ورد بانه لم يجوز كون العموم بيانه وضع استعارة الجمع للكل مع تنافيهما في قيد الاجتماع والانفراد مع ان عموم من وضعي لا استعمالي كالنكرة في سياق النفي وقيل معناه ان العشرة تحدى نفلا واحدا لان من شرطية فلا تدل على العموم ويثبت الاول صيانة لكلام العاقل عن الالغاء (قوله عام على سبيل البدل) قيل هذا مخالف لما ذكره شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص فكلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب والنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف تحقق فيه دون من دخل بعده ورد بان التعقيب في انهما عامان وضعا وقد يقعان خاصين بعارض قيد وكلاهما مبني عليه وجعله خاصا بعارض القيد لا ينافي كونه عاما بأصله (قوله فيتعدد الاول) ويكون المراد منه السابق الغير المسبوق لا الفرد منه فلا يرد انه يقتضي

لا

لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم أن يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو أريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز وأورد عليه انه اذا أريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا أريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني على أن يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد أحدهما على انه نفس الموضوع

التخصيص على هذا المعنى ينافي بحسب الظاهر وقوع الترادف كما ان حمله على المعنى الاول ينافي بحسبه وقوع الاشتراك فاي مرجح بحمله على المعنى الثاني مع ان الاول معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج حمله عليه الى تأويل بخلاف المعنى الثاني (قوله فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث لانه سيصرح في التقسيم الثاني بان التحقيق ان استعمال اللفظ في معنى حقيقي ومعنى مجازي متفرع على جواز استعمال المشترك في معنييه فكيف يجعل ذلك مقدمة من دليل بطلان هذا (قوله وفيه نظر لانه ان كان الخ) قد يجاب عنه باعتبار الشق الثاني بان يقال ليس بشيء وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم أنه

فتكون العبادة مقصورة عليه تعالى جل ذكره قال الفاضل الشريف في تحقيق قول الشارح النحرير على طريقة خصصت فلانا بالذكر تخصيص شيء بآخر في قوة تمييز الآخر به فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه حقيقة فيه واما أن يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيان معا وتكون الباء المذكورة صلة للمضمن فيظهر ويقدر للمضمن فيه أخرى فيقال في تخصك بالعبادة مثلا غيرك بها مخصصا اياها بك فظهر ان الامثلة الثلاثة من واد واحد والعجب أنه قد نقل عنه ههنا الاعتراض على الشارح بان المستفاد من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تأويله بوجه يؤدي الى المقصود فليسا من قبيل خصصت فلانا بالذكر ويعلم من هذا ان ما نسب من الحواشي ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على المصنف رحمه الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون بمعنى قصر المعنى على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر فلا ينافي ارادة المعنيين من لفظ واحد كما هو رأي الشافعي فله ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا ويندفع الفساد المذكور بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على كلام المصنف رحمه الله تعالى انه يقتضي أن لا يقع المشترك أصلا فضلا عن عمومه لتناف بين التخصيص على كلام الشارح انه يقتضي أن لا يقع المترادف لتناف بينهما أيضا قلنا يعتبر في كل من المشترك والمترادف حيثية خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال قال (والاوجه ان يقال)

استحقاق كل واحد غير الاخير في صورة التعاقب وهو خلاف تصريحهم (قوله الاول عبارة عن الفرد السابق الخ) قيل عليه ان أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين ولذلك صح دخول التنوين عليه قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما أول والمعنى أول من هذا العام واما اذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما أولا أي قبل هذا العام فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فالقرينة) هي ما ذكره المصنف رحمه الله من ان تخلف غيره لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل لا ما في التلويح من أن هذا التشجيع الى اظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى لان الاولوية في حيز المنع اذ المقصود التحريض والحث والتشجيع لفتح الحصن لا مطلقا والفتح ربما لا يتيسر بدخول واحد فيكون دخول الجماعة هو المقصود (قوله وهذا بحث في غاية التدقيق الخ) قيل عليه لو حملوا الجميع على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى ورد بان المقصود من التنفيل التشجيع لفتح الحصن وهو ربما لا يتيسر بدخول الواحد فيكون دخول الجماعة ادخل في المقصود من دخول الواحد

قال الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أوردوا على هذه الآية من قبل الشكال الا ما أنها وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه فإن الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكأنه كرر لفظ يصلي وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا وارد لا يجوز في مثل هذه الصورة أي صورة تعدد الضمائر ايضا تكرير

الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لسان في الآية لم يوجد استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد لأن سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته في الصلاة على النبي عليه السلام ولا بد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لأنه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لا بد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء والمراد والله أعلم أنه تعالى يدعو ذاته بإيصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة والذي قال ان الصلاة من الله تعالى رحمة فقد أراد هذا المعنى لا أن الصلاة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان

والآخر على أنه يناسب الموضوع له بعلاقة فقد جمع بين الحقيقة والمجاز وان أريد كل واحد على أنه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير خلافه ولو أريد كل واحد على أنه مناسب للموضوع له فذلك اما أن يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي شامل لهما والكلام فيما من أفراده وقد عرفت أنه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على أنه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء أن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز أن يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بأن يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل ويكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار للوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء أن اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما في الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض ونحو لا طائل تحته على أنه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة) لأن ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لأن ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب لظهور أنه لا ركاكة في مثل قول السلطان قد أطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا أن الله تعالى يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما (قوله ولما بينوا) يعني أن ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بأن معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف

مجاز ولا شك أن اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أما وجود الحقيقة فظاهر وأما المجاز فعلى زعم من يدعي ذلك ولا يجب على المصنف اثبات المعنى المجازي وبالجملة المدعى أنه لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الا الملازمة ولا يستدعي صدق المقدم حتى يتكلف له وبهذا يظهر أن لا احتياج الى التوجيه الذي ادعى أنه أوجه فليتأمل (قوله يعود الاعتراض السابق) يريد به قوله وأورد عليه أنه اذا أريد به المجموع الخ (قال المصنف فان الصلاة من الله رحمة) اعلم أن الجمهور على أن صلاة الله تعالى على النبي عليه السلام بمعنى التعظيم والاكرام وهي قولنا اللهم صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفي الآخرة بتشفيعه في أمته وتضعيف أجره ومثوبته ونقل البخاري عن أبي العالية صلاة الله تعالى على رسوله ثناؤه عليه عند الملائكة وأما صلاته على غير النبي عليه السلام من المؤمنين فبمعنى الرحمة ويرده ظاهر قوله تعالى أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وان صلاته لا تتناول غير المؤمنين ورحمته وسعت كل شيء وانه اتفق على جواز الترحم للمؤمنين واختلف في جواز الصلاة على غير الانبياء

أقول أي في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال (يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى) أقول يريد به قوله وأورد عليه أنه اذا أريد به المجموع الى آخره قال (المصنف رحمه الله تعالى اما الحقيقي فهو الدعاء) أقول لكن الشائع على أن الحقيقة الشرعية للصلاة غير الواقعة عليه

المحبة مشتركة من حيث الوضع بل المراد أنه أراد المحبة لازمها اللازم من الله تعالى ومن المؤمن العبد الطاعة الموصوف

وأما المجازي فكارادة الخير ونحوه مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه أن معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف

لان معناه مختلف فيهما وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكهم أيضا قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لاسيما المتكبرين منهم لم يعمهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع

الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز أن يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي (قوله اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان أريد به امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل أي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس

وانه لا يقال لمن رحم غيره ورق عليه وأنعم انه صلى عليه دون قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا يدل على أن صلاة الله على العبد من جنس صلاة العبد على النبي عليه السلام بحكم ان الجزاء من جنس العمل وان المعنى من أثنى على رسول الله صلى الله عليه وسلم جزاه الله من جنس عمله بان يثني عليه ويزيد تشريفه وتكريمه وانه يسوغ لكل أحد أن يقول ارحمني ولا يسوغ له أن يقول اللهم صل علي وعلى هذا عرف ضعف ما قيل ان أصل الصلاة مطلق الرحمة وقيل صلاة الله تعالى على غير النبي عليه السلام المغفرة وبه يرد الوجهان الاخيران (قوله فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد الخ) أجيب عنه بان المراد بالانقياد اللائق ولا شك ان اللائق للكفار امتثال أوامر التكليف ونواهيها ولم يوجد وللجمادات الامتثال بحكم التكوين وقد وجد وقد يقال هذا المعنى لا يناسب عموم قوله يسجد له من في السموات والارض فان الانقياد اللائق لم يوجد من الجميع فيحتاج الى تخصيص العام أعني من على أن تقييد المطلق أيضا لا يخلو عن تكلف ولهذا قال الشارح فالاظهر في الجواب (قوله على ما هو الظاهر من كلامه) حيث حكم بان الانقياد المراد بالسجدة غير ثابت للكفار ولا شك ان المراد به لو كان امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة الاعم لصح اسناده الى الكفار (قوله لان حقيقة السجود وضع الجبهة) فيه بحث أما أولا فلما قيل من أن حقيقة السجود ليست وضع

للدعاء قال (وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه الخ) أقول لانه اذا تعرض له يرد الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركاكة الكلام الخ قال واذا اكتفى بالمنع المذكور سلم من الاعتراض ويوجب الخصم اثبات المقدمة الممنوعة وفيه من القصور ما لا يخفى قال (فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد الخ) أقول الجواب ان المراد مطلق الاطاعة لكنه يقيد في كل مادة بما يناسبها ففي العقلاء باوامر التكليف وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كذا ذكر المصنف رحمه الله تعالى يؤيد ما ذكرنا قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة الى قوله وان منها لما يهبط من خشية الله فانه تعالى ذم الكافرين بعدم انقيادهم لما يليق بحالهم من أوامر التكاليف وبخ عليهم بانقياد الحجر لما يليق بحاله من حكم التكوين قال صاحب الكشاف الخشية مجاز عن الانقياد لاوامر الله تعالى وانها لا تمتنع على ما يريد فيها وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما أمرت به قال (لان حقيقة السجود وضع الجبهة) أقول فيه بحث لان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما لو وضع الجبهة فتعتبر في سجود الصلاة قال ابن الاثير في النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع أعظم منه

والثابت بدلالة النص يجب أن يكون مثله أو أقوى (قوله حكاية الفعل الخ) يريد نقل مسئلة ذكرت في بعض كتب الاصول من ان الفعل المثبت لا عموم له على ما حققه السيد الشريف قدس سره وهو كما ترى معنونة بحكاية الفعل وهي غير المسئلة التي تعنون بحكاية الحال مثال الاولى صلى في الكعبة وقد ثبت في الصحيح ومثال الثانية

يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم بهذا ان وضع الرأس غير مختص بالجمادات غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات

﴿ (التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة) أي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي

والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان الكتاب ناطق بهذا) ينبغي أن يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحوها فكيف يكون محكما اللهم الا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا يسمعون (قوله التقسيم الثاني)

الجبهة بل الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجبهة على الارض دون وضع سائر جوانب الرأس لان في الاول معنى الخضوع بل الخضوع أعظم منه بخلاف الثاني وبذلك يندفع ما نقل الفاضل الشريف حيث قال قيل وضع الجبهة معناه العرفي وأما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة وأما عدم وضع الرأس من جانب القفا سجدا فباعتبار العرف لا اللغة وأما ما ادعاه المصنف لم يدع أن حقيقة السجود وضع الرأس بل ادعى أن المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل الدال على عدم جواز الجمع بين معنى المشترك فلا بد في هذا المقام من التأويل ولو حمل على المجاز لم يبعد على هذا التوجيه لا توجيه لمنع كون السجود حقيقة في وضع الرأس (قوله مشكل) قيل يمكن دفع الاشكال بالحمل على التغلب على أن المراد بالرأس الطرف الاعلى ولا ضرورة الى اثبات حقيقة الرأس (قوله لا يناسب أن يقال ألم تر الخ) أجيب بانه خطاب عارف باحق من أمثاله والالتزام مشترك اذ المراد الانقياد في الجمادات والحيوانات في الرؤية والسموات أخفى (قوله فيه أيضا نظر الخ) فيه بحث لان هذا النظر مبني على ان ضمير باستحالته في كلام المصنف راجع الى السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض كما يدل عليه قوله باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه وليس كذلك بل راجع الى وضع الرأس على الارض وقد عرفت أن مراده بالرأس الطرف الاعلى فحينئذ لا يرد هذا النظر (قال المصنف يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح) فيه بحث لان عدم سماع التسبيح الحقيقي لا يختص بالمشركين بل يتناولهم والمسلمين فلا يناسب أن ينسب اليهم ويذموا بسببه اللهم الا أن يقال عدم الاستماع على وجه الاستمرار والعموم مختص بهم ولا يتجاوزهم وهذا القيد يكفي للانتساب اليهم وذمهم بذلك (قوله لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة)

ثم لما كان في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف سائر جوانبه سمي سجودا دون وضع سائرها وأما ما قيل وضع الجبهة معناه العرفي وأما اللغوي فوضع الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة فظهور بطلانه بما ذكرنا افتراء على مجمل اللغة لان المذكور فيه سجد اذا طأمن وذل وكل ما ذل فقد سجد قال (فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته الخ) أقول مبنى النظر كون السجود لغة بمعنى وضع الجبهة اذ لا جبهة للشيء مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا أريد به وضع الرأس لان للعماد والشجر والدواب رؤسا كالتي في

مجازي المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن أن يكون من حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني

من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله فى المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل فى غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح فى الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل فى غير ماوضع له نظرا الى الوضع الاول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل فى غير ماوضع له فى الجملة لا ينحصر

هذا مبنى على ان خطاب لا يفقهون للمشركين كما صرح به صاحب الكشاف والقاضى وغيرهما وقال صاحب الانتصاف لو كان الخطاب للمشركين فما تصنع بقوله انه كان حليما غفورا وانما يخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنون والظاهر ان الخطاب للمؤمنين وعدم فقههم التسبيح كناية عن عدم العمل ورد بان جعل الخطاب للمؤمنين غير صحيح لان معنى التنزيه فى قوله تعالى عما يقولون علوا كبيرا راجع الى ماوصفه به المشركون من اتخاذ الملائكة بناتا وأما قوله انه كان حليما غفورا فكانه تنبيه على انهم استوجبوا بمكابرتهم هذه ان يصب عليهم العذاب صبا ولكن صرف ذلك انه كان حليما غفورا يمهل ولا يعاجل (قوله من التقسيمات الاربعة) فان قلت كان الظاهر اسقاط التاء من لفظ أربعة لان الموصوف مؤنث قلت ذكر فى شرح اللب ان اعتبار لحوق التاء وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منه نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبت التاء سواء كان فى لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حمامات فى جمع حمام أولم يكن (قوله اما حقيقة أو مجاز) أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرتجل والمنقول وأراد بها فى قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول فى مقابلته (قوله لان الاستعمال الصحيح الخ) فيه بحث لان نفس الاستعمال اذا كان هو الوضع لم يكن اللفظ مستعملا بهذا الاستعمال فيما وضع له فالظاهر أن الوضع فيه هو التعيين السابق الذى قد يتفرع عليه الاستعمال ويؤيده ماسيأتى من انه يكفى فى المرتجل مجرد النقل والتعيين من غير حاجة الى الاستعمال ويمكن أن يدفع بان معنى كلامه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له بهذا الوضع لا بالوضع السابق لان الكلام فى لزوم الاستعمال والظاهر أن هذا تقرير كلام المصنف على وفق سياقه ومختاره هو الذى ذكره فيما سيأتى ولك أن تصير الى حذف المضاف فى عبارة الشارح والمصنف أى دليل وضع جديد فالامر ظاهر (قوله فان قيل فالمستعمل

السموات ومن فى الارض نعم يرد النظر بالنظر الى بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس أيضا ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال (فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون) أقول كانه اشارة الى رد ماذكره الآمدى فى الاحكام والامام الرازى فى المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلمى من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع شخص تعين فيه الموضوع له فكيف لا يكون استعماله فى الشخص حقيقة وفى غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال فى حواشى شرح المختصر وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على مايشعر به احتجاجه والا فهو مشكل فقال أراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناولة للحقيقة المطلقة والمرتجل والمنقول وأراد بها فى قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد المرتجل والمنقول فى مقابلته قال (فان قيل فالمستعمل فى غير ماوضع له فى الجملة الخ) أقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناشئ عما قبله وهو قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله

قضى بالشفعة للجار ونهى عن بيع الغرر يدل على ذلك تمثيل المصنف وتعليله وعدم ذكره الخلاف فيه ومنه كون مثل قضى بالشفعة منها فانى التلويح تحرير محل النزاع انه اذا حكى الصحابى فعلا من أفعاله صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا الخ ليس بشئ لكونه خبطا فى المقصود وخلطا بين المطلبين (قوله نحو صلى) قيل عليه انما يكون من محل النزاع على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والجواب عنه ان المسئلة مما اتفق عليه الحنفية والشافعية وليست من محل النزاع وجعلها منه مبنى على ماتوهم من كون هذه المسئلة عين مسئلة حكاية الحال بلفظ ظاهره العموم (قوله بالقياس) أى بالدليل من دلالة نص أوقياس فقه أونحو ذلك (قوله قال الشافعى رحمه الله) نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وغيرهما لان مذهبه كمذهبنا فى جواز النفل والفرض جميعا على ماصرح به المصنف فى شرح الوقاية وشراح الهداية وغيرهم وهو الموجود فى كتب الشافعية وانما لم يجوز الشافعى الصلاة فى الكعبة الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة

موشرة الرسل (قوله فليس من هذا القبيل) قيل عليه مدلول الكلام ليس الا

فى المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا فقد انعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل و بيان آخر حكمه وان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز أن يكون مجازا فى المعنى الثانى من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على أن الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثانى مرتجلا فالمرتجل عدم العلاقة وفى المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لأولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه فى تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض فى السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى والا فان كان من الشارع فوضع شرعى والا فان كان من قوم مخصوص كأهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفى خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفى عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدم الوضع فى الجملة ولا يشترط فى الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الاوضاع ولا فى المجاز أن لا يكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع فان اتفق فى الحقيقة أن تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهى الحقيقة على الاطلاق والا فهى حقيقة مقيدة بالجهة التى بها كان الوضع

الخ) منشأ السؤال قوله فانه أولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان أولى بالاعتبار كان الاولى عد المنقول من المستعمل فى غير ما وضع له (قوله مجازا من جهة لوجود العلاقة) فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم المجازية بل المستلزم لها هو الاستعمال للعلاقة والمنقول ليس كذلك من حيث انه منقول فاذا استعمل فى الثانى لعلاقة يكون مجازا لا منقولا (قوله فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين) ذكره فى التقسيم الثانى الذى باعتبار الاستعمال ليس كما ينبغى والاولى ذكره فى التقسيم الاول كالمشترك (قوله أى يكون العلم بالتعيين كافيا فى ذلك) فى وجود هذا المعنى فى الحروف سيما على القول بان معانيها غير مستقلة كما دل عليه سياق كلامه فى المطول بحث وتأمل فليتأمل (قوله فان اتفق فى الحقيقة الخ) قال الفاضل الشريف هذا الكلام سخيف فان اجتماع الاوضاع مطلقا منتف بل مما يستحيل عادة لخلو الاوضاع المتعددة عن الفائدة وليس محمولا على الفرض والتقدير لانه ساوى بين القسمين فى التعبير يعنى قوله ولا يشترط فى الحقيقة وقوله ولا فى المجاز قيل تقريره أولا وان أوهم التساوى لكن تفصيله ثانيا حيث قال فان اتفق بايراد كلمة ان الدالة على الشك والاتفاق مشعر بان الاول تقديرى لا تحقيقى كالثانى وقد يتكلف فى توجيه كلام الشارح بان معنى قوله لا يشترط الخ لا يجب أن يستعملها كل صاحب وضع فى ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء

أن الوضع الاول اذا كان أولى بالاعتبار كان الاولى عد المنقول من المستعمل فى غير ما وضع له وحاصل الجواب ان الاولى كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه ومجازا من وجه ومفتقرا الى زيادة بيان آخر حكمه بخلاف المرتجل فانه اذا استعمل فى كل من المعنيين يكون حقيقة أما الاول فظاهر وأما الثانى فلوجود الوضع وانتفاء العلاقة ولم يفتقر الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل فى غير ما وضع له اليه والى المجاز قال (بخلاف المرتجل فانه يكفى فيه مجرد النقل والتعيين) أقول يعنى ان التسمية بالمرتجل لا تحتاج الى الاستعمال كالمشترك اذ يكفى فيه تعدد الاوضاع بخلاف الحقيقة والمجاز قال (ولا يشترط فى الحقيقة أن تكون موضوعة لذلك المعنى فى جميع الاوضاع) أقول يعنى لا يجب أن يستعمل كل

غير من نفسه ولا سترة هناك قدر الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا قال السيد الشريف حاصل كلام المصنف رحمه الله ان الراوى فى الاول أعنى على نقل فعلا من أفعاله عليه الصلاة والسلام وليس له عموم أصلا وفى الثانى ذكر حالا متضمنا للقول فالظاهر انه نقل بمعناه فيكون عاما ولو سلم انه بيان حاله فى قضية معينة فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو نقر بنفسه ولذلك أسند القضاء على العموم اليه ويكون حجة وحينئذ لا يتوجه عليه شئ مما تخيله قلت ومن تخيلاته ان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة وذلك لان بيانه يفيد ان العموم فى المحكى ومنها ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وأنت قد علمت من كلام السيد قدس سره ان العموم فى المحكى والحكاية مستندة اليه فكيف لا يكون حجة أم كيف يصح النزاع ومنها ان جعل قوله قضى بالشفعة بمنزلة قوله قضى بها الكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية

وان

وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع لها كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ماذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ماسيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع مابين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لاخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد مايدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ماوضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض

ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف الخاص والعام اتفقوا على ذلك (قوله كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا) هذا هو المشهور وعند صاحب الكشاف هي حقيقة لغوية في تحريك الصلوين أي طرف الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها له بالراكع والساجد في التخشع ولم يعول عليه الشارح لما ذكره في شرح الكشاف من ان ورود الصلاة بمعنى الدعاء في كلام العرب قبل شرعية الصلاة المشتملة على الركوع والسجود المشتملين على التخشع وفي كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة دليل المشهور وأيضا الاشتقاق من غير الحدث قليل (قوله بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين) قال الفاضل الشريف فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد ومذكره من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيها كما في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وماقيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس لا على خصوصه ففي العبارة تسامح نشأ منه توهمه (قوله فان لفظ الصلاة في الشرع الخ) فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان للانتقاض جمعا مع انه مذكور في المدعى ويمكن أن يقال بينهما تقابل فاذا دخل في أحدهما خرج عن الآخر (قوله ومن حيث انه من افراد مايدب الخ) هذا اذا لم يلاحظ في الاستعمال خصوصية الفرس وحينئذ فالاستعمال في المطلق لا فيه فقوله مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له لا يجديه نفعا فلم يتحد المستعمل فيه في الصورتين كما يقتضيه السياق (قوله والمجاز لفظ مستعمل في غير ماوضع له من حيث انه غير الموضوع له) رده الشارح نفسه في

صاحب وضع في ذلك المعنى حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء ونحوهما فان أهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على ذلك وهذا ظاهر لا يستر ومعروف لا ينكر وليس معناه ان يضعها كل واحد من أهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فضلا عن متميز فطهر ما قيل هذا كلام سخيف فان اجتماع الاوضاع منتف مطلقا بل ما يستحيل عادة بخلو الاوضاع المتأخرة عن

للفعل ضرورة ان الفعل انما وقع في بعض الجيران وقد عرفت من تحقيق السيد الشريف ان هذا ليس حكاية فعل بل حكاية حال متضمن للقول بمعناه ولو سلم فالظاهر انه فهم العموم من كلامه ولو بقرينة بدليل اسناد القضاء اليه على العموم (قوله وهو عام) قيل وليس النزاع الا فيه ورد بان النزاع لا يتصور فيما حكى بلفظ عام لانه اذا قال صلى جميع الصلوات في الكعبة أو قضى بالشفعة لكل جار يكون نقل الحديث بالمعنى ولا نزاع في عمومه لاحد وانما الخلاف فيما حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم فالحنفية على عمومه والشافعية على نفيه ولعل الخلاف مبني على ان تأول الصحابي حجة أم لا (قوله لانه نقل الحديث بالمعنى) قيل عليه هذا خلاف المفروض لان التقدير في حكاية الفعل ورد بان جعله بمنزلة ذلك القول ليس بفرع حكمه عليه الصلاة والسلام بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة لكونه جارا من غير أن يعبر بصيغة العموم فلما ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ منه العموم ونقله به أو يقضي لجار بخصوصه وكان سمع منه عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد

الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل وهو. واما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) أي اذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض (صارت مجازا اذا أريد بها غير ما وضعت له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت استعماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو ما يدب (ليس لصحة اطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول (كما في الحقيقة) فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة اطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو ما يدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول

لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له يتأتى ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغيير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر وواضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولهذا فلا يصح ههنا الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو

المطول بان استعمال المجاز في غير الموضوع له ليس من حيث انه غير الموضوع له بل من حيث انه متعلق بالموضوع له بنوع علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له (قوله كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسئل القرية) الاصل في الاول ليس مثله شيء اذ المقصود نفي أن يماثله شيء لا نفي أن يماثل مثله شيء فالكاف زائدة وفي الثاني واسئل أهل القرية لان الجماد لا يسئل منه طلبا للجواب وأما خلق الله تعالى في الجماد الشعور والتكلم فهو وان كان جائزا الا ان ذلك انما يكون عند خرق العادة اظهارا للمعجزة أو الكرامة وليس هذا الكلام في ذلك المقام ويمكن أن يقال لا زيادة في الاول أصلا بل قصد نفي مثله تعالى بطريق برهاني بيانه ان وجوده تعالى مسلم قطعا فلو كان له مثل لكان لذلك المثل مثل هو ذاته تعالى فنفي ثبوت مثله مستلزم لثبوت مثل مثله فنفى اللازم قصدا الى نفي الملزوم وجاز أن يحمل الكلام على طريقة الكناية فانه اذا نفى المثل عمن يماثله تعالى ويكون على أخص أوصافه كان ذلك نفيا للمثل عنه تعالى بطريق المبالغة كما عرف في مثل لا يبخل مثلك وفيه اعتراض ذكرته في حواشي المطول مع اشارة الى جوابه فليطلب منه (قوله أو التشابه على ما ذكر في المفتاح) أي لكونه مشابها للمجاز اللغوي المعروف في كونه متعديا من أمر أصلي الى أمر غير أصلي وههنا بحث وهو ان الآمدي ذكر في الاحكام ان لفظ القرية بعد حذف الاهل صار مجازا عنه وان لفظ كمثل مستعمل بمعنى مثل وانهم يسمون مثل ذلك مجازا بالنقصان والزيادة وعلى هذا فالكلمة مستعملة في غير ما وضعت له اما بسبب النقصان أو بسبب الزيادة فيهما داخلان في المحدود والحد (قوله بين الامرين) أي اشتراط العلاقة واعتبار ارادة معنى غير

الفائدة كلام ضعيف قال (قلنا لفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه الخ) أقول يرد عليه ان الاصوليين بعد ما عرفوا الزيادة والنقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى

المشترك وان تخالف فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان له فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز وهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني أعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ

الموضوع له كما في المنتخب الحامي (قوله فمرتجل) من ارتجل خطبة أو شعرا اذا أنشأهما من غير تهيئة قبل ذلك (قوله ان لم يكن من افراد المعنى) فيه ايماء الى ان مراد المصنف بقوله فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول معنى مجازي غير فرد للموضوع له بقرينة المقابلة والا فالفرد من حيث خصوصه أيضا معنى مجازي للكلي واطلاق الكلي عليه من حيث خصوصه بطريق المجاز (قوله من ضرب الاربعة في الاربعة) أي ضرب الاربعة من الوضع الاول في الاربعة من الوضع الثاني (قوله كالمنقول اللغوي من معنى عرفي الخ) وكالمنقول اللغوي من اللغوي والشرعي من الشرعي والاصطلاحي من الاصطلاحي والعرفي من العرفي وبالجملة المنقول الشرعي والعرفي والاصطلاحي من اللغوي شائع ولا شك في ثبوته بخلاف البواقي (قوله وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول الخ) ان كان المراد بهذا شرح كلام المصنف كما يقتضيه السياق فهو شرح لا يطابق ظاهر المشروح لان تقرير المصنف في التقسيم الثاني هو ان اللفظ الغالب فيما هو من افراد المعنى اللغوي ان أطلق عليه لا من حيث خصوصه فهو حقيقة لغوية مجاز عرفي مثلا وان أطلق عليه من حيث خصوصه مع رعاية المعنى الاول فبالعكس وأن المعنى الثاني ما يدب مع خصوصية الفرس وتقرير الشارح مبني على اعتبار معنى عرفي آخر غير

آخر كما ذكره صاحب المفتاح ونسبه الى السلف وزعم أن الاولى أن يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرية مثلا مستعمل في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انه مجاز بالنقصان لان الاهل مضمر هنالك مقدر في نظم الكلام فان الاضمار يقابل المجاز عندهم بل أرادوا أن أصل الكلام أن يقال أهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف وسببه النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هنالك مجاز فتدبر

وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فهلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل أقدام من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح

اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل مايوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا على كل مايوجد فيه دعاء (وثبت أيضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم أن الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أي بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانه استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد) فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ماوضع له فينافي ارادة الموضوع له

الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول أعني المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني أعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول أعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني أعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول أي ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له أو لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل مايوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول أجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها والتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعني ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة أقساما متباينة أما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه أي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو

مايدب مع خصوصية الفرس ويكون هذا فردا له أيضا وهذا التقرير صواب في نفسه أيضا (قال المصنف وثبت أيضا أن الحقيقة الخ) هذا الثبوت انما يظهر اذا أريد من الهجر القلة وأما اذا أريد معناه الظاهر كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله فلا وقد يقال على تقدير كون المراد من الهجر القلة لا يظهر ذلك الثبوت أيضا لان انتقال المجاز الى الحقيقة ليس لكثرة الاستعمال بل لعدم الاحتياج الى القرينة وجوابه أن ذلك العدم لكثرة الاستعمال فيتحد المآل (قوله بواسطة غرابة اللفظ) هذا مخالف لما سيأتي في التقسيم الثالث من ان المجمل ماخفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع اللهم الا ان يقال المجمل الداخل في الكناية مالا يكون منشأ الخفاء فيه غرابة اللفظ (قوله أو عن القرينة) فيه بحث وهو انا سلمنا ان الاستتار بواسطة ذهول السامع عن القرينة ليس في نفسه لكن لا نسلم ان الانكشاف بواسطة تذكر القرينة يكون في نفسه بل كل منهما بواسطة اللهم الا أن يقال الانكشاف بواسطة تذكر القرينة لا ينافي الانكشاف في نفسه لان معنى الانكشاف في نفسه في تلك الصورة عدم استتاره باعتبار الامور التي ذكرها الشارح من غرابة اللفظ وذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك

قال (يعني ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة الخ) أقول يعني كما ان المرتجل المنقول من أقسامها قال (واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ) أقول مخالف لما سيأتي في التقسيم الثالث ان المجمل ماخفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من

نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من أن هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا في اللغة أو الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن أمثال ذلك

ويدل عليه ان الصريح قد يكون من المجاز أيضا ولا بد فيه من القرينة (قوله فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح الخ) قيل هذا ليس على ما ينبغي فان المراد بقوله في نفسه ان اللفظ المستعمل فيما وضع له واللفظ المستعمل في غير ما وضع له ان استتر المراد فيهما بالنظر الى أنفسهما وذا بان يكون المعنى الحقيقي في الحقيقة مهجورا والمجازي مستعملا كالصلاة مثلا في الدعاء فهي كناية في الحقيقة اللغوية صريح في المجاز اللغوي وهو الاركان المخصوصة أو بالعكس فهي في الاركان المخصوصة صريح في الحقيقة الشرعية كناية في المجاز الشرعي وهو الدعاء والمصنف صرح بهذا وقسم المجاز والحقيقة اليهما ولا شك ان الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والوضوح فيهما الامر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فان قلت ذكر صاحب الكشف انه لا استبعاد في تسمية النص والمفسر صريحا وقد رأيت في كثير من الكتب ما يدل عليه الا ان مورد القسمة ههنا وجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اذ ظهورهما باللغة لا بالاستعمال انتهى كلامه فما ذكره الشارح من دخول المفسر مثلا في الصريح يخالفه فما وجهه قلت قد سبق أن التقسيم باعتبار ظهور الدلالة وخفائها متأخر عن التقسيم باعتبار الاستعمال عند المصنف ومتقدم عليه عند فخر الاسلام فدار المخالفة في الفرع هو المخالفة في الاصل وفي فيه بحث وهو ان الظاهر من كلام المصنف أن يكون سبب الاستتار في كناية الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه مهجورا وسبب الظهور في صريحها كونه غير مهجور وسبب الاستتار في كناية المجاز كونه غير غالب الاستعمال في المعنى المجازي المستعمل فيه كما ان سبب الظهور في صريحه كونه غالب الاستعمال فيه ولا شك أن الاستتار والخفاء في المشكل والمجمل ليس لان المراد به المعنى المهجور كيف والمشترك المتزاحم المعاني المتساوية الاقدام من قبيل الكناية والمجمل وليس معناه المراد مهجورا وكذا الظهور في المفسر والمحكم ليس لان المراد بهما المعنى المستعمل ولكن الخفاء والظهور فيهما الامر آخر يحقق في موضعه ان شاء الله تعالى فالحق ان الهجر سبب الاستتار والكناية كليا وعدمه ليس سببا للظهور والصراحة كليا كما في المشترك المذكور وبهذا ظهر أن قول المصنف

المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع قال (وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الخ) أقول القائل صاحب الكشف وهو ما اعتبر قيد الاستعمال ليتحقق ما اعتبر في القسم وهو وجود استعمال ذلك النظم في القسمين الاخيرين أعني الصريح والكناية كما تحقق في الاولين أعني الحقيقة والمجاز والشارح توهم أنه ذكره للاحتراز فحمله على التكلف وهو مردود ومنشؤه عدم الاستخراج لان لصاحب الكشف فائدة ذلك القيد الاحتراز المذكور ولكنه استدل على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث قال ثم لا بد من القيد المذكور أيضا يعني الاستدلال عند من قال باشتراطه في الصريح بان يقال هو ما استتر المراد به بالاستعمال أي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين للاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة عند من لم يقل باشتراطه في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل

حكمي على الجماعة ونحو ذلك هذا ثابت قوله حكمي على الواحد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين من قول النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يعرفه الحفاظ قال ابن كثير لم أر له سندا قط ولم يعرفه المزي والذهبي وغيرهما وقد جاء ما يؤدي معناه فيما أخرجه مالك والنسائي وابن حبان وصححه الترمذي عن أميمة بنت رقيقة أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسوة نبايعه على الاسلام فقلت يا رسول الله هلم نبايعك فقال اني لا أصافح النساء وانما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وفيما أخرجه الطبراني والحاكم انما قولي لامرأة كقولي لمائة امرأة وفي مسند أحمد وطبقات ابن سعد باللفظين كليهما وكان رحمه ما عز مفيدا للعموم لغيره ممن حاله كحاله (قوله مسئلة) هذه المسئلة موضوعة لبيان العوارض التي تعرض للعموم مثلا اذا قارن عموم اللفظ خصوص السبب هل يخرجه عن العموم أم لا (قوله اما أن لا يكون مستقلا) أي لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار غيره من السؤال أو الحادثة (قوله فيقول بلى وهي لايجاب النفي السابق استفهاما كان أو خبرا فلا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا نعم في جواب أليس لي عليك كذا وما ورد في الشعر من قوله

وقد بعدت بالوصل بيني وبينها * بلى ان من زار القبور ليبعدا

ولا يخفى ما فيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا أسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما أن يراد معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى

فالحقيقة التي لم تجر صريح ليس بكاف لا اختصاصه بالحمل المذكور بكيفيتها (قوله ولا يخفى ما فيه من التكلف) لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل ويكون العمدة في انكشاف المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الواضع في اللغة مستترا ولا في عكسه (قوله أي لفظ استعمل في معناه الموضوع له) فيه بحث لانه قد لا يقصد بالكناية معناها الموضوع له أصلا كما في قولك فلان لا نجاد له طويل النجاد قصدا الى طول قامته وأما ما أشار اليه من انه يقصد في الكناية تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل منه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث التصوير دون التصديق فليس بشيء اذ لا بد في المجاز أيضا من تصوير المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصود التصوير في الكناية دون المجاز تحكم (قوله كنايات عند المحققين) قيل بل هي عند المحققين من المتشابه الذي يعتقد حقيقته ولا يشتغل بكيفيته وحملها على ما يكنى بها عنه اشتغال بكيفيتها وأنت خبير بما في أمثالها من اختلاف المحققين فكلام الشارح ناظر الى مذهب متأخري المحققين وكلام القائل ذهاب الى مذهب قدمائهم (قوله وميل صاحب الكشاف الخ) اعترض عليه الشارح في حواشي الكشاف بان قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات مطويات بيمينه الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك كنايات كما صرح به

وأمثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام فانه قال كل كلام يحتمل وجوها يسمى كناية وانما يسمى المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط اشتراك وجود التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال (بل وان استحال المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي) أقول ذكر

شاذ وما وقع في كتاب الايمان من صحيح البخاري انه عليه السلام قال لاصحابه أترضون أن تكونوا ربع أهل الجنة والوالي وفي كتاب الهبة من صحيح مسلم أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء قال بلى وفيه أيضا انه قال أنت لقيتني بمكة قال المجيب بلى وغير ذلك مما ورد في كتب الاحاديث فلا ينتهض حجة في العربية لعدم التيقن بانه لفظ النبي عليه السلام أو واحد من أصحابه فانها لم تدون الا في القرن الثاني وكانت الرواة يروونها بالمعنى لفهم الاعجمي والمولد ومن لا يحسن العربية ثم دونت على حسب ما سمعت من الرواة ويؤيد ذلك ان الحديث الذي جاء على خلاف العادة في العربية ربما يصح طريق آخر على وفق القاعدة المشهورة قال أبو حيان الاندلسي ولم يعهد لاحد من أئمة العربية من البصريين ولا من الكوفيين الاستشهاد بما وقع في كتب الاحاديث على القواعد العربية وانما شذ ابن مالك من المتأخرين في ذلك وفصل بعضهم وقال بجواز الاستشهاد ان كان الرواة كلهم من العرب والا فلا يسوغ أصلا (قوله هذا نظير الخ) أي ليس لي عليك وقوله أكان لي عليك (قوله حلا للزيادة) وهو قوله اليوم على الافادة وهو الاكل في هذا اليوم سواء كان

الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما أريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع أو بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا للارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا الارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز العقلي جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب أولا كمات وسواء صدر عنه باختياره أولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر أولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما طابق الواقع والاعتقاد جميعا أولا يطابق شيأ منهما أو يطابق أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما طابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجئ لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للمفعول

مع امتناع المعنى الحقيقي قطعا ثم قال فان أجيب بان ارادة المعنى الحقيقي لا تستلزم تحققه وهو ظاهر ولا يلزم منه الكذب لان ارادته لا تكون على وجه القصد اليه اثباتا ونفيا بل لينتقل منه الى المقصود قلنا وكذلك النظر في حق من لا يجوز النظر عليه يراد ولا يتحقق ويكون كناية (قوله وفي الكناية انما أريد الخ) رده الشريف في شرح المفتاح بان الموضوع له اذا لم يكن مقصودا أصليا في الكناية لم تكن مستعملة فيه كما صرح به صاحب المفتاح فلا تندرج الكناية في حدود الحقيقة أصلا (قوله والمجاز العقلي الخ) فان قلت لو قال المتكلم جاءني زيد مع علمه بانه لم يجئ وعلم المخاطب أيضا انه لم يجئ مع علمه بان المتكلم عالم به فانه ليس بحقيقة ولا مجاز بل بعد لغوا مع انه يصدق عليه انه جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم فلا بد من زيادة قيد التأويل قلت لا نسلم لان قيد الملابسة يخرجه لانه لا ملابسة بين المجئ

المحققون لكلام الكشاف ان استعمل بسط اليد في الجود بالنظر الى من جاز أن يكون له يد سواء وجدت أو صحت أو شلت أو قطعت أو فقدت لنقصان في الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلي في الجملة

عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أي عند المتكلم واعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

عنده أو لا عنده وان حمل على الجواب بقي قوله اليوم لغوا لا فائدة فيه ويجب صيانة كلام العاقل عنه وذلك ظاهر لا مرية فيه (قوله وعند الشافعي) يحمل على الجواب فلا يحنث ان تغدى عند غيره (قوله لا لخصوص السبب) قيل عليه فيلزم جواز تخصيص السبب

لاز فاعله الوادى لا السيل ومثل هو فى عيشة راضيه لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهرى والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم فى الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد فى المجاز من العلاقة وهى اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقى ماذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب فى خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة مايعم كون أحدهما فى الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما فى محل وكونهما متلازمين فى الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف فى تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقى اما أن يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازى فى بعض الازمان خاصة أولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازى فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا فى ذلك الزمان أو فى جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثانى ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال فى العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما فى مجرد الذهن وهو المقابلة أو منه الى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزأ للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعنى المشابهة والا فالملزوم اما أن يكون أحدهما حاصلا فى الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية والمسببية أو شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى أن هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفى لا حصر وتقسيم عقلى ولو جعله دائرا بين النفى والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا فى الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وتمسح فى أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله فصل اذا أطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ الظاهر من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ

وزيد فهذا مثل أنبت الخريف البقل (قوله ومثل هو فى عيشة راضية) مذهب الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضا حتى يكون بمعنى مرضية فهو نظير لابن وتامر وهو مشكل بدخول التاء لان هذا البناء يستوى فيه المذكر والمؤنث ويمكن أن يجاب بجواز كونها للمبالغة لا للتأنيث كعلامة (قوله من العلاقة) والعلاقة بفتح العين تستعمل فى المعانى وبالكسر فى المحسوسات وعكسه العوج (قوله وضبطه ابن الحاجب فى خمسة) وجه الضبط على ماذكره القاضى فى شرحه أن يقال اما أن يكون بين ذاتيهما اتصال أولا والاول المجاورة والثانى اما أن يحصل لذات أولا والاول وصفان بينهما تقدم وتأخر اذ لو اجتمعا لزم خلاف الفرض فان استعمل المتقدم لمتأخر فالكون عليه أو بالعكس فالاول اليه والثانى أمران لا اتصال بينهما بالذات ولاهما فى محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيه فلا علاقة بينهما وذلك الحال اما صورة محسوسة وهو الشكل أو غيرها وهو الصفة هذا ويمكن ضبطه فى واحد وهو اطلاق اسم الملزوم على اللازم أو اثنين هما اطلاق اسم اللازم على الملزوم أو عكسه اذ لا بد فى الجميع من اعتبار اللزوم على ماصرح به الشارح فى شرح التلخيص (قوله وأورده بلفظ التنكير الخ) لا يقال فعلى هذا لو

بالحطر الى من تنزه عن اليد كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان متفرع على الكناية لامتناع تلك الارادة

(فصل) هذا الفصل (فى أنواع علاقات المجاز) وهى مذكورة فى الكتب غير مضبوطة لكنى أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلى (اذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغى ان يقول فان أردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ماهو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقى ان حصل له) أى لذلك المسمى (بالفعل

عنه بالاجتهاد ولم يكن لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال ورد بالمنع لان العام فى السبب محكم فلا يمكن تخصيصه منه ولا نسخه وبان فوائد النقل كثيرة لا تنحصر فى خصوص الحكم وبان المساواة فى العموم والخصوص غير واجبة وانما الواجب هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه (قوله حكم المطلق الخ) المطلق عند الائمة الحنفية رحمهم الله ما يدل على الذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات بناء على ان اسم الجنس مثل علم الجنس فى كونه موضوعا للحقيقة على ما هو التحقيق دون الافراد المنتشر كما هو الرأى المرجوح والقول الضعيف ولقد أبعد الله عن التحقيق من فسره بانه الشائع فى جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة

في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر لخمر أريقت وان لم يحصل له أصلا) أي لا بالفعل ولا بالقوة

فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله في بعض الازمان) اعلم أن المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمن وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ وهو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا او اكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغاير الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل آتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو

قال على معنى بالتكثير لكفاه في المقصود لا نا نقول ليس كل مسمى يجب ان يكون معنى للفظ آخر اللهم الا أن تعتبر الالفاظ الموضوعة بالاوضاع العامة وفيه تكلف كذا قاله الفاضل الشريف (قوله ويمتنع فيهما حصوله الخ) قال الفاضل الشريف اعلم أن قولك هذا القتيل قتلته أمس حقيقة وهذا الخمر عصرتها في السنة الماضية كذلك مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا لا للحقيقة ولا للمجاز نعم يجوز أن يكون شرطا للمجاز بحسب الكون أو الاول وفيه بحث لان قولك قتلت هذا الحي أمس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل على ما ذكره الشريف في مواضع واعترض به على قولهم بوجوب امتناع حصول المعنى الحقيقي للمسمى في المجاز فكيف يجوز أن يجعل الامتناع المذكور شرطا للمجاز بين هذا ولك أن ترفع الاعتراض المذكور عن قولهم بان المجاز في المثال المذكور باعتبار الحكم المدلول عليه باسم الاشارة والمعنى الحقيقي وهو الحياة غير حاصل للمشار اليه في زمان اعتبار هذا الحكم أعني الاشارة ويمكن أن يدفع البحث أيضا بان المراد جواز الشرطية لهما في بعض المواضع ولبعض افرادهما لا انهما مطلقا فليتأمل (قوله اذا صار خمرا) متعلق بلا تشرب لا بقولنا والا كان مجازا (قوله أن معنى جوهر الحروف) اشارة الى دفع شبهة وهي ان الحدث ليس معناه حقيقيا للفعل بل معنى تضمني وتقرير الجواب

فقد استعمل طريق الكناية هنالك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه الجود من غير ان يتصور يد او بسط ثم استعمل ههنا مجازا في معنى الجود وقس على ذلك نظائره في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر اليهم فان الاستواء على العرش الجلوس عليه فمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك

محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين فانه مبني على كون اسم الجنس موضوعا للفرد المنتشر مع القصور في عبارته اذ مراده ما دل على شائع في جنسه وصدقه على المقيد نحو رقبة مؤمنة وايجابه تحقق الواسطة بينهما فان قيل انما فسروا به لان الحكم انما يتعلق بالافراد دون المفهومات قلنا ما يدل عليه المطلق هو الماهية والحكم يتعلق بها ولكنها لا توجد الا في ضمن فرد ما فيحصل ما هو الواجب بكل واحد من افراده وحيثما تفهم الفردية تفهم من التنوين لا من اللفظ المطلق (قوله فان اختلف الحكم) كقولك اطعم رجلا واكس رجلا عاريا فان الحكم في أحدهما الاطعام وفي الآخر الاكساء (قوله فصار كقوله لا تعتق

مدلول الفعل أعنى الحال أو الاستقبال اذ لو كان حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤل نعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بنفسه اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه أراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزأه أعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم ما أطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق أو لاحق مع انه ليس المسمى الذى أطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق أو لاحق ولا معنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن أن يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما فى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار ما يؤل بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا او ريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤل مع عدم حصول حقيقة الخمر

انه معنى حقيقى بجوهر الحروف وان كان تضمنيا لمجموع الجوهر والهيئة (قوله ليس المسمى الذى أطلق عليه المجاز) مع أن ما ذكره فى شرح قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى من ان هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى يشعر بان المراد بالمسمى ما استعمل اللفظ فيه وأريد هو منه لا ما هو أعم منه ومن الفاعل الذى لم يستعمل اللفظ فيه (قوله والاحسن) أى فى توجيه مجازية التعبير عن الماضى بالمستقبل وعكسه (قوله من باب الاستعارة) لا من باب المجاز باعتبار الكون أو الاول (قوله ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر) قال الفاضل الشريف فالاستعارة فى الفعل على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدرى مطلقا الثانى باعتبار تقييده بالازمنة فيكون أصل المعنى موجودا فيهما وهذا معنى ما قيل ان المجاز فى الفعل قد يكون بحسب الزمان (قوله لا يوجب كونه حقيقة) فان قلت لم يقل المصنف ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا فى الموضوع له وهو خلاف المقدر وهذا ضرورى وما ذكرت من المثال لا ينافيه بل يقويه قلت خلاف المقدر انما يلزم اذا كان اللفظ مستعملا فى الموضوع له بالحيثية وهو بعينه معنى الحقيقة (قوله الثانى ان الحصول بالفعل الخ) قال الفاضل الشريف لعل مراد المصنف بقوله ان حصل له بالفعل ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله له فى بعض الازمان فلا اشكال عليه وأنت خبير بما فيه من التكلف لعدم مساعدة العبارة عليه وكذا على ما قيل مراده به ان كان من شأنه الحصول الظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وقد يجاب أيضا بان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار

ومن لا يجوز عليه مجازا متفرع عليه أو عدم النظر ممن يجوزه منه الندرة كناية محضة عن عدم الاعتداد ومن لا يجوزه منه مجاز كذلك فتدبر قال (ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول أن حصول المعنى) أقول أراد بكلامه ما أشار اليه بقوله وشرح هذا الكلام الخ ومنشأ النظر الاول قوله والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقى اذا حصل للمسمى فى زمان اعتبار الحكم لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة المستعمل لا يخلو عنهما لا انا نقول عدم كونه مجازا من

رقبة كافرة والمطلق قيد بالمؤمنة وأجيب عنه بان المطلق قيد بنفى الكافرة فيثبت المؤمنة لانتفاء الثالثة وهذا هو مراد المصنف رحمه الله فيما نقل عنه أن معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور فى المقيد أو غيره لانه فى مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا عليه الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور فى المقيد هو المؤمنة لا السلمة على ان ذلك مناقشة فى المثال (قوله ككفارة اليمين الخ) وهما حادثتان ورد فيهما الحكم المتحد وهو تحرير الرقبة مطلقا فى احداهما كما فى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ومقيدا فى الاخرى حيث قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة (قوله يحمل بالاتفاق) لامتناع الجمع بينهما يعنى فيما ورد المطلق والمقيد فى الحكم واتحدت الحادثة لا فى خصوص هذا المثال وانما اختاره لتضمنه الجواب عما يقال انكم

(فلابد وان نريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا أي ينتقل الذهن من الوضعي اليه) والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير اذا أطلق على الاعمى وكالغائط اذا أطلق على الحدث (وهو) أي اللازم الذهني (اما ذهني محض) ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كما يطلق البصير على الاعمى (أو منضم الى العرفي) ان كان بينهما لزوم في الخارج أيضا لكن بحسب عادات الناس (كالغائط) فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي (أو الخارجي) أي يكون الذهني منضما الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فيسمى الاول عرفيا والثاني خارجيا (وحينئذ) أي اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرفي أو الخارجي (اما أن يكون أحدهما جزأ للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (أو خارجا عنه) عطف على قوله جزأ للآخر (وحينئذ اما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو) أي اللزوم (اما بحصول أحدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) أي النبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس أيضا) أي قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاعة

للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلابد وان نريد معنى لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى أو مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك (قوله أو خارجا عنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون أحدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان أحدهما جزأ للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما أن لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزأ للآخر وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة

ما يؤول عند المصنف بل مجاز بالقوة فانه لما قال فاريقت لم يبق فرق بينه و بين اطلاق المسكر على خمر أريقت ويدفع بالفرق بين الاطلاق قبل الاراقة والاطلاق بعدها (قوله والتحقيق ان العلاقة الخ) فيه بحث لتصريحه فيما بعد بان العلاقة لا توجب صحة الاستعارة لجواز وجود مانع فلا يدل الاتفاق المذكور على ان العلاقة فيما ذكره من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على انه يرد عليه أيضا ما ذكره الفاضل الشريف وهو انه يلزم من هذا أن لا تكون السببية أيضا علاقة للاتفاق أيضا على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما (قوله أو مشاكلة) المشهور ان العلاقة في المشاكلة البديعية هي الصحبة التحقيقية أو التقديرية والحق أن عدها علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة في الحقيقة والا فالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فتكون قبله (قوله مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان الخ) لم يرد به اطلاقه عليها من حيث خصوصها والا لم يحتمل كونه من اطلاق المقيد على المطلق او يكون من اطلاق المقيد بقيد على المقيد بقيد آخر بل أراد انك اذا قلت مثلا رأيت مشفرا فيما اذا رأيت شفة انسان فيحتمل أن يكون من باب الاستعارة وهو ظاهر و يحتمل أن

هذه الجهة لا يقتضي كونه حقيقة لجواز أن يكون مجازا من جهة أخرى فحينئذ لا يكون حقيقة نعم لو قال لم يكن مجازا لامكن توجيهه كما لا يخفى ومنشأ الثاني قوله وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله في الزمان اللاحق و يمكن دفعه أولا بان مراد المصنف رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له الفعل في المجاز باعتبار

الانسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلط وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء أعني المقيد على المطلق وهو أكثر من أن يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وأراد انه انما يعتبر كون أحدهما جزأ الآخر أو وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعني المعنى الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزأ من الطرفين أو شكلا لهما فان قيل فاللازم أعني المعنى المجازي الذي أطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه

يكون من باب اطلاق المقيد على المطلق بان يتجرد عن قيد كونه شفة بعير ويكون المراد منه مفهوم الشفة مطلقا وتكون الخصوصية مستفادة من قرينة خارجية على قياس قولك رأيت رجلا فيما اذا رأيت زيدا فانك لا تريد به خصوصية زيد مثلا كذا في شرح شريف المفتاح وقد يقال شفة الانسان وان كان مقيدا من جهة لكنه مطلق من قيد الغلظ الذي كان في المعنى الحقيقي للمشفر وبهذا الاعتبار صح جعله من باب اطلاق المقيد على المطلق (قوله قلت كانه قصد الخ) ما ذكره الشارح انما يصح اذا كان المصنف بصدد تقسيم المجاز لا بصدد تقسيم العلاقة والا فالعلاقة التي اعتبرت في الاستعارة هي العلاقة وفي المجاز المرسل الكلية والجزئية ولا شك أن التغاير بين هاتين العلاقتين مثلا بالذات لا بالاعتبار (قوله باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما) مثال الاول استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض كما في قوله تعالى وقطعناهم في الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخل في مفهومهما ومثال الثاني استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار (قوله فكيف حصر الجامع في الوصفية) هذا الحصر مفهوم من قول المصنف وشرطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه (قوله أو شكلا لهما) على أن الشكل داخل في الوصف فلا ينافي كون الاستعارة باعتبار شكل لهما حصر الجامع في الوصف قال الشارح في حواشي شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشتركة فيها أعم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة (قوله وههنا بحث وهو ان اللازم الخ) أجيب بان المصنف فرق في أول مطلع الفصل بين المعنى المجازي والمسمى المجازي بالعموم والخصوص فالمسمى المجازي هو ما صدق عليه المعنى المجازي في الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا وأما المعنى اللازم للمعنى الحقيقي فهو الشجاع واللفظ لم يستعمل في اللازم من حيث هو لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثاني والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقي لم يحصل للمسمى المجازي وان كان حاصلا للمعنى

ما يؤول ان كان من شانه الحصول بالفعل الظهور ان الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وثانيا ان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المصنف رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة فانه لما قال فان يفت لم يبق فرق بينه وبين اطلاق المسكر على خمر أريقت اللهم الا أن يفرق بين الاطلاق قبل الاراقة وبين الاطلاق بعدها قال (فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية) أقول ان قيل لم يصرح المصنف بانحصار الجامع في الوصفية فمن أين أخذه الشارح المحرر قلت من قوله وشرطها أن يكون الوصف بينا فان اشتراط البينية ليس الا في

حمل المطلق على المقيد مع اختلاف الحادثة حيث شرط التتابع في صوم كفارة اليمين حملا على ما قيد في كفارة القتل والظهار وحاصل الجواب انما حملناه على مقيد وارد في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في هذه الحادثة فانه تجوز بها الزيادة على الكتاب لكونها مشهورة ولم يقيد الشافعي رحمه الله الايام بالتتابع في كفارة اليمين لا لان القراءة الغير المتواترة ليست بحجة عنده كما ظن لانه ليس بمذهب للشافعي رحمه الله فانه عمل بها في مواضع منها قطع يمين السارق ومنها الرضاع ونحوه بل تركه لترجيحه لدليل آخر عنده ولعل ذلك ما روي عن عائشة نزلت صيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح وسيأتي في ركن السنة وان قيل فلم لم يقيد بما ورد في حادثة أخرى على ما هو مذهبه قلنا ومن شرط الحمل عنده أن يكون المقيد نوعا واحدا والصوم في كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وفي الحج التمتع بالتفريق وهما نوعان (قوله هذا اذا كان الحكم مثبتا الخ) ويدخل فيه نحو قوله أعتق عني رقبة ولا تعتق عني رقبة

ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد واغا المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه [و] أيضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات اتها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص (قوله واذاعرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين و بعضها من جانب واحد وذلك لان

المجازى واندفع الامران ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد) قيل هذا من قبيل تخليط اصطلاح العلمين فان المصنف على ماترى ما اعتبر فيه التشبيه فيختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا (قوله وأيضا لا يصح الخ) فيه بحث لانه قد صرح بان مقصود المصنف تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير فى حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازى اذ يكفى عدم اعتباره فى الاستعارة (قوله واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم الخ) اعتبار اللزوم فيما سوى الثلاثة الاول من أنواع المجاز مصرح به وأما فيها فلم يصرح به لغاية ظهوره لان المعنى الحقيقي اذا حصل للمعنى المجازى

الجامع كما تقرر فى موضعه فتقرير السؤال ان المفهوم من عبارة حصر الجامع فى الوصفية مع الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين كما فى استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض أمما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة فى مفهومهما أو شكل للطرفين كما فى استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار وتقدير الجواب ان المصنف رحمه الله تعالى لم يحصر الجامع فى الوصفية بل جعل اللازم وهو ما حصل له الجامع كالتفريق فيما ذكرنا وصفا للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافى كون الجامع وهو ازالة الاجتماع ثم جزأ من الطرفين وكذا الصورة وصفا للانسان مشترك بينه و بين المنقوشة وهو لا ينافى كون الجامع شكلا لهما على ان الكل داخل فى الوصف كما قال الشارح فى حواشى شرح المختصر اعلم أن الصفة الظاهرة المشترك فيها أعم من المحسوس والمنقول كما فى استعارة الورد للخد واستعارة الاسد للشجاع وحينئذ يندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك فى الشكل قسما على حدة وتقرير السؤال الثانى ان ماذكرته يقتضى أن يكون اللازم فى مثل فى الحمام أسد هو الرجل الشجاع مع انه ليس وصفا للاسد الحقيقي وتقرير جوابه ان اللازم ليس الرجل الشجاع بل الشجاع فقط وهو وصف للاسد وانما أطلق على الرجل باعتبار انه فرد من الشجاع فتوجه البحث بان الذى استعمل فيه لفظ الاسد اللازم مجازا ان كان المذكور فى السؤال لزم ماذكر فيه وان كان المذكور فى الجواب لزم أمران الاول أن يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثانى أن لا يصح ماذكر لان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل للشجاع فى الجملة وجوابه ان اللفظ لم يستعمل فى اللازم من حيث انه لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة فى المعنى الحقيقي فمعنى ذكر الملزوم وارادة اللازم ارادة فرد من أفراده وهذا ما قاله الشارح فى حواشى شرح المختصر ان الصفة المشتركة يجب أن تكون ظاهرة فى المعنى الموضوع له لينتقل الذهن منه اليها فيفهم المعنى الآخر أعنى غير الموضوع له باعتبار ثبوت تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها له لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد من قرينة خصوص مثلا اذا أطلقنا الاسد ينتقل منه الى الشجاع لكن لا يفهم منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل فى الحمام مثلا فاذا كان المستعمل فيه الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتامل قال (واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم) أقول ان

والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل) أى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

كافرة فان قيل الحكمان فيه مختلفان بالنفى والاثبات فكيف يكون منه قلنا العله اعتبار ان الحكم فيهما الاعتاق نظرا الى الحاصل اذ قوله لا تعتق رقبة كافرة بعد قوله أعتق عنى رقبة فى معنى اعتق عنى رقبة مؤمنة ويؤيده عدم تثليثه القسمة (قوله فان كان منفيا الخ) قيل

مبني المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا لا انتقال في الجملة لامتناع الاشكال فالملزوم أصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل أصل يبتنى عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد أو الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان من حيث كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء للكل يقتضي

بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما دام لم يحصل له اصلا فهو يحتاج الى البيان (قوله وانما قال كالعلة مع المعلول) في هذه النكتة بحث لانه قال كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فعلى هذا لو قال كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود من السبب أو قال سبب غائي لاستقام الكلام ولا يرد السبب المحض نقضا للمرام (قوله لان من السبب ما هو سبب محض الخ) فيه بحث لان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على مسبب السبب ثم لا يجوز اطلاقه عليه (قوله وفي هذا تسليم ما منعه الخ) يمكن ان يتكلف في الجواب بان قول المصنف فيكون الجزء أصلا تشبيه بحذف الاداة من قبيل زيد أسد يعني ان الجزء كالاصل في الاحتياج لان كل أصل محتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لا انه أصل حقيقة (قوله وأما اطلاق العين على الرقيب الخ) قيل لا نسلم كون العين في الرقيب مجازا بل هو من قبيل المشترك كما نص عليه في كتب اللغة اللهم الا أن يقال

قيل لم يعرف هذا في انواع الامثلة الاول بل فيما سواها لانه قال بعد ما ذكرها ولا بد أن تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ان قلنا عرف اللازم في تلك الانواع أيضا وعدم التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى بالفعل أو بالقوة واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل له أصلا فانه محتاج الى البيان قال (بل يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة)

عليه هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد ولا يخفى عليك ان الاطلاق والتقييد لا ينافيه تسلط ما يفيد العموم على انه مناقشة في المثال وليس من سداد المثال (قوله او لا تنافي في الاسباب) لجواز أن يكون السبب هو المطلق بلا مدخل من القيد فيه (قوله لان المطلق) أي لتنافي في حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة وكونهما في السبب (قوله نعم اذا تعارضا) قول بالموجب والتزام ما لزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود (قوله في صوم ثلاثة أيام متتابعات) في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه مع القراءة المشهورة وفيه اشارة الى ان التعارض في اتحاد الحادثة والحكم لا يكون الا اذا ورد في الحكم وكذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صم شهرين وروي شهرين متتابعين (قوله لا تسألوا عن أشياء الآية) وجه الاستدلال بهذه الآية انها سيقت للنهي عن السؤال عن المسكوت عنه لكونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعني وذلك عند امكان العمل بما ورد به التكليف كما في المطلقات ولا شك ان المطلق لما أمكن العمل به من غير نظر الى غيره فتقييده بما ورد في محل آخر كالسؤال عن المسكوت عنه في كونه طلبا لما لا حاجة اليه واشتغالا بما لا يعني

كون

المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى يصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى معنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) أى ملك الرقبة (سبب لهذا) أى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة

كون الجزء ملزوما والكل لازما لزم عدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم فلماذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ماذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم أصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى أنا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا لمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ماذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة (قوله فان الهبة موضوعة لملك الرقبة) يعنى انها عقد موضوع

سلمنا الاشتراك الا أن الكلام فى اطلاق العين بمعنى الباصرة على الرقيب (قوله لانا نقول انما يلزم الخ) قيل عليه انه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك وقد يقال المدعى أن عدم وجود الشئ بدون الشئ يدل على احتياج الاول الى الثانى وكونه فرعا اذا لم يكن الاول علة للثانى ولا مضايفا له (قال المصنف فى المعنى المشروع كيف شرع) كلمة كيف فى موضع الحال من ضمير شرع قدم عليه لاقتضائه الصدارة فى الاصل وان انسلخ عنه معنى الاستفهام فى مثل هذا المقام وشرع صفة للمعنى المشروع فيه لان اللام فيه للعهد

أقول نعنى أن يكون اللازم متأخرا عنه فى القصد والاعتبار حتى كانه يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن ولا يعتبر حصوله فيه قبل الملزوم وان كان فى الواقع كذلك قال (لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ الخ) أقول فيه بحث لانه يقتضى احتياج العلة التامة الى المعلول لانه

حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة عندنا (وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أي غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر في الدلالة عليها) أي على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر) أي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك اما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وأيضا يحتمل أن يكون المراد والله أعلم انا أحللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك أي لا تحل أزواج النبي عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لان اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وأيضا تلك الامور) أي المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أي للزوج على زوجة (حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) أي لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة واذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للملك له عليها بحيث

(واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فاولى أن يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أي بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغي أن لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد أي بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

في الشرع لاجل حصول ملك رقبة (قوله حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح و يشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز ليبره عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أي منضما الى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب (قوله ولا يجب) أي لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة ولقائل أن يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي لا يلزم الا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي

الذهني فهو في حكم النكرة والظاهر أن في قوله المشروع حذفا وايصالا أي المشروع له والمعنى كالايصال في المعنى المشروع الذي شرع مكيفا بكيفية مخصوصة (قوله لاجل حصول ملك الرقبة) يريد ان اللام في الملك لام الاجل والغاية لا صلة للوضع (قوله ان يطلب الزوج منها الهبة) الاولى أن يقع النكاح بدل الهبة كما في الكشف اذ لا معنى لطلب الزوج من المرأة حقيقة الهبة (قوله وأما النية فلا حاجة اليها) وفي بعض الفتاوى النية شرط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة (قوله بخلاف الطلاق بالفاظ العتق) بان قال لامرأته حررتك أو أعتقتك أو أنت حرة ناويا الطلاق فان المحل صالح لحقيقة الوصف بالحرية بان يخبر بها عن حريتها مثلا فيحتاج الى النية ليتعين المجاز كذا في الكشف لا يقال هذا يصح في حررتك لا في معتق وأعتقتك لانا نقول معناه معتق وأعتقتك مثبت للقوة الشرعية والاخبار عن هذا الثبوت وهذا متحقق في الاحرار والتوهم انما نشأ من تصور ازالة الملك وهي ليست المعنى الحقيقي للاعتاق (قوله مثل وجوب النفقة والمهر) فيه بحث لان الكلام في المصالح المشتركة على ما صرح به المصنف بقوله لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما الخ وقول المصنف لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج يدل على ان المهر ليس من المصالح المشتركة (قوله وحرمة المصاهرة الخ) ان قلت حرمة المصاهرة لا تثبت فيما اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول بها في حق بنتها حتى حل له نكاحها قلت عدم ثبوتها في الصورة المذكورة لا يقدح في كونها غرضا من شرعية النكاح ألا يرى ان من جملة المصالح المذكورة الاجتناب عن السفاح وقد لا يترتب (قوله وفيه نظر بل الجواب الخ) قال الفاضل الشريف وجهه

لا لازم لها بذلك المعنى اللهم الا أن يراد باللازم الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك قال (وهذا المعنى مما لم يعتبر في القصد المخصوص) أقول أي الازدواج مع احتمال أن يكون مع الملك و بدونه قال (وفيه نظر)

وكذا ينعقد) أى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغى أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أى ينبغى أن يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) أى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أى السبب (علة شرعت للحكم) أى لذلك المسبب أى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر أو قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول) رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة فى هذا الموضع بل المقصود المسئلة التى تأتى وهى قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر

بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد فى المعنى اللغوى (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها التمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فتوجب الملك بنفسها واعلم أن ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون أحدهما سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين أيضا أعنى ألفاظ التمليك وألفاظ النكاح فان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى أن قوله ان ملكت أو اشتريت

النظر أن الاحتمال لا يكون قيدا للمفهومات فان النطق ليس قيدا للحيوان (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) فيه بحث لان امكان المعنى الحقيقى شرط عندهما وبيع الحر لا يصح بحال ويمكن أن يقال المرتدة يجوز سبيها فحينئذ يصح البيع فكان الحر مما يصح بيعه بهذا الاعتبار (قوله ولا ينعقد بلفظ الاجارة) خلافا للكرخى لان المستوفى بالنكاح منفعة فى الحقيقة وقد سمى الله سبحانه العوض أجرا بقوله عز من قائل فآتوهن أجورهن فذلك دليل على انه بمنزلة الاجارة ولكن هذا فاسد لان الاجارة شرعا لا تنعقد الا مؤقتة والنكاح لا ينعقد الا مؤبدا وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة كذا فى المبسوط (قوله والمسبب حكما مقصودا منه) هذا شرط زائد على ما اعتبره البيانيون فى علاقة السببية فان مطلق السببية علاقة مصححة للاطلاق من الطرفين عندهم فاعتبار الشرط المذكور لصحة الاطلاق مطلقا يحتاج الى دليل (قوله لانه يعرف بالاشارة اليه) هذا الاصل ذكره محمد رحمه الله فى الجامع الكبير حيث قال أصل الباب ان الصفة فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر وأراد بالحاضر المعين وبالغائب غير المعين على ما نبه عليه الشارح وهذه المسئلة سماها الفقهاء اسحاقية ووجه التسمية ان الشيخ أبا بكر الاسكاف كان اماما ببلخ وكان له بواب يقال له اسحاق فاذا أراد تفهيم أصحابه هذه المسئلة يدعوه ويقول هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل الوف ثم يقول هل ملكت مائتى درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم يقول لاصحابه كم

أقول وجهه أنا لا نسلم ان هذا المعنى الكلى غير معتبر فى العقد المخصوص غايته أن يعتبر مع شئ آخر

صدق ديانة لا قضاء لما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت و يعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه أراد تخفيفا (أما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) ه‍ وقوله اذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ وانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (ولا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله) لما قلنا أي من انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت ويجعل العتق أيضا بطريق الاستعارة) جواب اشكال وهو أن يقال سلمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم) اعلم أن التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها وأما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما الاثبات

عبد أي معنى ان أتصف بكوني مالكا ومشتريا بالمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا واذا زال ملكه للاتصاف الاول عند قيام ملك الاتصاف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الاشتراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه) هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سبق من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي فيكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه

زون انه ملك من الدراهم متفرقة وأنفق على نفسه فسميت امصاقية (قوله حقيقة حال قيام الخ) هذا يشعر بكون كل من اسمي الفاعل والمفعول موضوعا لزمان الحال فيلزم بطلان تعريفي الاسم والفعل طردا وعكسا فاما أن يصار الى الفرق بين مذهبي أهل العربية والاصول واما أن يقال اعتبار زمان الحال فيما ذكر بالقصدية للموضوع له لا بالجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف بقي ههنا بحث وهو ان وضع المسئلة ليس في صيغة اسم الفاعل بل في صيغة الماضي المراد به المستقبل والظاهر ان معنى ان ملكت أو اشتريت ان وقع مني ملك لعبد أو شراؤه في زمان مستقبل ولا ضرورة في حمله على ان أتصف بكوني مالكا أو مشتريا فابتناء المسئلة على قضية اطلاق الصفات ليس بظاهر والاظهر أن يقال ملك ألف دينار لا يقال في العرف الا على ملكه مجتمعا لا متفرقا وهذا الفرق ما جرى في الشراء فلذا اختلف حكم المسئلة في الصورتين (قوله وقيل بل حقيقة) الحقيقة للشافعية والمجاز للحنفية ومن جملة ثمرات الخلاف ان أبا حنيفة رحمه الله لم يثبت خيار المجلس بعد انقضاء البيع بقوله عليه السلام المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمل التفرق على التفرق بالاقوال وأثبته الشافعي رحمه الله وحمله على ما بالابدان (قوله أي لو استفتى المفتي الخ) نظيره انه لو استفتى أحد من فقيه فقال كان لفلان علي ألف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه المفتي بالبراءة واذا سمع القاضي منه ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء (قوله لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون الخ) ظاهر كلامه يوهم ان الغرض من وضع

ولا ضير فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة في كل جزئي قال (وههنا ليس كذلك) أقول يعني ان السببية

بطريق الاستعارة أيضا لماقلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتاق والطلاق
في معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية
ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير يقال عتقت البكر اذا
أدركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند أبي حنيفة) رحمه الله تعالى على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم) يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند أبي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي) أي ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) أي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا أن الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند الى المالك فانه ما أثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه) وهو ازالة الملك فيكون المجاز في الاسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الاعتاق
(عليها) أي على ازالة الملك (مجازا) فقوله اعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز
في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس اطلاق الاعتاق
على ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية (قلنا منقول في اثبات القوة

و يجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق منبئ عن ازالة الحبس و رفع القيد يقال أطلقت المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل أعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاآت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور

العتق لاثبات القوة ازالة ملك الرقبة ولا يخفى انه ليس كذلك فمراده ان هذا التصرف موضوع في الشرع أي معتبر فيه لهذا الغرض لا انه موضوع لمعنى والغرض من وضعه له ماذكر (قال المصنف بل بمعنى المشروع كيف شرع) قيل عليه انحصار الاستعارة في معنى المشروع كيف شرع ممنوع فان ذلك غير معلوم من الفقه و بعض أهل الشرع ينكرونه فلا بد له من دليل حتى ينظر فيه (قوله الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ) قيل فيه بحث لانه جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في جواب السائل ان الغرض من المعنى الحقيقي الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو تحكم بحت والا فلا بد من بيان سبب التخصيص وقد يجاب بان قوله الواجب رعايته صفة مخصصة واشارة الى مناسبة المعنى اللغوي للمعنى الوضعي ههنا واذا وجدت المناسبة يجب رعاية المعنى المناسب عند الاستعارة لكونه أمرا له مزيد خصوصية والا فلا فتأمل (قوله فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه) قيل كون الطلاق رفعا والاعتاق اثباتا لا ينافي استعارة أحدهما للآخر فان من الاستعارات استعارة أحد الضدين للآخر كاستعارة البصير للاعمى اللهم الا أن يقال استعارة أحد الضدين للآخر بناء على تمليح أو تهكم انما يجوز في المحاورات والمقامات الخطابية لا في المسائل الشرعية (قوله غير معزولة بالكلية الخ) قيل فيه بحث وهو ان هذا الاقتضاء من قبيل اعتق عبدك عني بالف فلا ينشأ المعنى

والسببية ليست بين اثبات القوة التي هي معنى حقيقي للاعتاق و بين ازالة ملك المتعة التي هي معنى مجازي للاعتاق بل بين الغرض عن معناه الحقيقي الذي هو ازالة ملك الرقبة و بين معناه المجازي فيرتبط به الجواب قال (لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته الخ) أقول فيه بحث لانه

المخصوصة) لأن ازالة الملك

(ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرده عليه) أى على ما سبق أن الطلاق رفع

القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك) لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو والاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ماهو

وكون الوصف فى المطلق فى صورة اختلاف الحادثة مسكوتا عنه ضرورى بخلاف ما اذا لم يمكن العمل كما فى صورة التعارض والمجملات فانه يقيد ويطلب المبين لعدم امكان العمل بدونه على ما يفيده قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فظهر أن السؤال فيما أمكن العمل بدونه والامر به فيما لم يمكن العمل بدونه وانما لا يمكن العمل بهما عند تعارضهما كما اذا وردا فى الحكم واتحدت الحادثة ولا تعارض فى المتنازع فيه قط ألا ترى أن الشارع لو قال أوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين اعتاق رقبة مؤمنة كانت أو كافرة لم يكن فيه تعارض أصلا وهو ظاهر (قوله وقال ابن عباس رضى الله عنهما) قيل عليه قول الصحابى ليس بحجة عند الخصم وأنت تعلم أن الدليل المقام على ذلك قسليم

ازالة الملك عن المتكلم قيل انكام تحصا الكلامه على ماسيجئ فى فصل الاقتضاء الثانى انه مجاز فى المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل أو سماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقى منه على أنا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلابد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لا للفظ الاعتاق) على

الاقتضائى من ملاحظة الاخبارية على ما سيأتى تحقيقه فى فصل الاقتضاء ويؤيده ان الشارح سيذكر بقاء المعنى الاخبارى فى أمثال ذلك اللهم الا أن يقال ان هذا تكلم من طرف المصنف (قوله اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وشرعا الخ) لا يخفى ما فى هذا الكلام من سوء الترتيب لان قوله اذ لا يفهم الخ حاصله منع النقل فيه وقوله بعد هذا فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع وقوله وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك على تقدير التسليم فلم يبق لمنع النقل بعد هذا قوله على أنا لا نسلم أن الاعتاق الخ وجهه فليفهم (قوله انما يعرفه الافراد من الفقهاء) أجاب عنه صاحب التلويح بان كل من يفهم ازالة الملك يفهم معنى اثبات القوة المخصوصة لان كلا من العوام يفهم أنه صار حرا ومن كونه حرا يفهم أنه ثبت له ما يختص بالاحرار وهو بعينه اثبات القوة المخصوصة وأنت خبير بان مراد الشارح نفى معرفته بخصوصه وما ذكره معرفة اجمالية لا يفيد فى هذا المقام فليتأمل (قوله لابد من اثباته بنقل أو سماع) أجيب بان النقل مذكور فى كتب الفقه المعتبرة كاصول فخر الاسلام والهداية والنهاية والكافى وبالجملة كون العتق عبارة عن القوة كالمثل السائر بين الحنفية والشافعية والشارح نفسه نقل عن أهل اللغة ما يدل على ذلك نعم العتق بمعنى التخلص ذكره الجوهرى الا ان ازالة الملك ليست نفسه بل لازمه ثم لا خفاء ان الثلاثى اذا نقل الى باب الافعال يكون معناه غالبا اثبات معنى مجرده وهذا شائع ولم يثبت عن أئمة اللغة ان الاعتاق ازالة الملك فالنقل الى اثبات القوة المخصوصة أولى لمناسبة تامة اذ لا يبقى الفرق بينهما الا بالاطلاق والتقييد ولو سلم عدم ثبوت هذا النقل لم يثبت النقل

جوز فى المجاز المرسل قيام العرض من المعنى الحقيقى مقامه حيث قال فى جواب السؤال السابق ان العرض من المعنى الحقيقى قد يقام مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له الخ وأوجب ههنا رعاية المعنى الحقيقى فى الاستعارة وهو تحكم بحت والا فلابد من بيان سبب التخصيص قال (على أنا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية الخ) أقول يعنى انا لا نسلم انه منقول الى ازالة الملك لم لا يجوز انه حقيقة لغوية فيها دون اثبات القوة الشرعية لما عرفت انها انما يعرفه الافراد من الفقهاء ولانه لو كان حقيقة

حذف

حذف المضاف أى لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وان يكون المستعار له لازماله كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر

الى ازالة الملك أيضا وهذا يكفى فى منع صحة الاستعارة (قوله وللخصم أن يمنع ذلك الخ) قد يعارض ذلك بالآثار الباقية فى ازالة القيد أكثر كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك والجواب أن الآثار المذكورة تنقضى بانقضاء العدة فلا بقاء لها بخلاف حق الولاء وقد يجاب أيضا عن قوله وللخصم الخ بان قوة الزوال انما هى بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر فى الحال وظاهر أن ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثانى بالضرورة وفيه بحث لان ملك الرقبة انما يستتبع ملك المتعة التى فى ضمنه ولزم منه أن يكون أقوى منه ويترتب عليه ان ازالة ملك الرقبة أقوى من ازالة ملك المتعة الذى فى ضمنه ولا نزاع فيه فان الازالة الاولى مستتبعة للازالة الثانية كما أن المزال الاول يستتبع المزال الثانى دون العكس الا ان المستعار منه فى محل النزاع ازالة ملك المتعة التى تحصل بالنكاح لا الذى يحصل فى ضمن ملك الرقبة فما يستعار لازالة ملك الرقبة ليس أضعف منها وهو أضعف لا يستعار لها فليتأمل (قوله وان المراد باللزوم الخ) أجيب عنه بان المراد باللزوم المستتبع وباللازم التابع كما مر ولا شك ان ازالة القيد لا تستتبع ازالة الملك فازالة الملك ليست لازمة لازالة القيد بالمعنى المراد وفيه بحث لان المراد بالمتبوع ههنا ما منه الانتقال ومن التابع ما اليه كما مر من الشارح اشارة الى هذا ولا شك ان ازالة القيد قد ينتقل منه الى ازالة الملك فى الجملة ولو فى بعض المواضع وهذا القدر يكفى فى المتبوعية (قوله بطريق اطلاق المقيد الخ) قيل هذا الكلام فى غاية الضعف اذ ليس ثمة الا ازالتان احداهما مقيدة بانها ازالة الملك والاخرى مقيدة بانها ازالة القيد وليس ههنا مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة وان كان مقيدا آخر الا ان ازالة مطلق الملك الشامل لملك الرقبة والمتعة مطلق ثم اذا استعمل المقيد فى هذا المطلق بطريق المجاز المرسل يثبت فرده الآخر أعنى ازالة ملك الرقبة بواسطة القرينة كما فى اطلاق المشفر على شفة الانسان فانه يراد به مطلق الشفة مجازا فيكون اطلاقه على شفة الانسان كاطلاق العام على الخاص لا من حيث خصوصه بل

فيه أيضا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل فتدبر قال (يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة الخ) أقول هذا التعليل مع كونه فاسدا فى نفسه كما سيظهر عن قريب غير موافق لمراد المصنف رحمه الله تعالى فان مراده أن ازالة الملك لما كانت أقوى من ازالة القيد لم يصح استعارة الثانية للاولى لان أحد الطرفين اذا كان قويا تعين الاستعارة للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما اذا كانت الاستعارة مبنية على التشابه فانها حينئذ تجوز بين الطرفين كما سيأتى للمصنف رحمه الله تعالى اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق لان هذا الايراد انما يبطل اذا بين وجه تعلق معنى الاعتاق بالمبحث وليس فليس قال (وللخصم ان يمنع ذلك الخ) أقول يعنى له أن يقول أولا لا نسلم ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد كيف وقد بقى للملك أثر هو حق الولاء ولا يبقى لقيد النكاح أثر أصلا

وهو (ان ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) أى ازالة الملك (لازمة لها) أى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى ازالة القيد (للملك) أى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد كالاسد للشجاع

الخصم مما لا حاجة اليه على أن التمسك بالنظر الى قوله ما أبهمه الله وفهمه ابهام القيد فى المطلق فيكون أمر الغو وهو ممن يقوم قوله حجة فى العربية لكونه من أهل اللسان وعلامة التأويل وحبر الامة وترجمان القرآن وقد أطبق العلماء على الاحتجاج بقول الشعراء وأرباب الفصاحة فى اللغة كامرئ القيس والاعشى والنابغة فكيف لا بن عباس رضى الله عنهما وهو صحابى كبير وعالم متقن (قوله وعامة الصحابة الخ) والاستدلال فى ذلك من حيث انهم فهموا أم المرأة مبهمة من القيد مع انهم أمقيدة بالدخول فى الربائب وهم أهل اللسان تثبت بشهادتهم العربية حيث قال عمر رضى الله عنه أم المرأة مبهمة فى

كتاب الله تعالى فابهموها أى فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم فهو دليل آخر لم يتعرض له المصنف رحمه الله وما قيل ان الاجماع

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسئلة مبنية أيضا على الاصل المذكور وان الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي أن يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور بل (لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا أضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم أن في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة التي تثبت بالنكاح بل طريق اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد وأما مثال البيع والملك فصحيح

في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا ولم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة (قوله ولا يلزم) أي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا العمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا

هو مستفاد من أمر خارج (قوله ولقائل أن يقول الخ) قيل هذا كلام في غاية البعد عما نحن فيه فان المسائل الفقهية لا تجري فيما يجري في الاشعار والخطب بل ايراد الكلام لا على مقتضى الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة على انه لو سلم فانما يرد على توجيه كلام المصنف لا على مراده اذ معنى عبارته كما يدل عليه السياق والسباق فيما اذا قوي أحد الطرفين لا يجري الا من طرف واحد وبظهر لك من هذا أن التعليل السابق المذكور بقوله لانه يجب في الاستعارة الخ انما يمشي على ما فهمه لا على ما أراده وجوابه منع ان الاستعارة فيما اذا قوي أحد الطرفين لا يجري الا في طرف واحد فانه اذا أريد الجمع بين سببين في أمر من غير قصد الى كون أحدهما ناقصا والآخر زائدا وان وجدت الزيادة والنقصان في نفس الامر أم لا فالاحسن ترك التشبيه الى التشابه ويجوز التشبيه أيضا في كل من الطرفين صرح به في شرح التلخيص وغيره (قوله كذا في الاسرار) فعلى هذه الرواية لا فرق في انعقاد الاجارة بعد رعاية القيود المذكورة بين الحر والعبد فالتفرقة بالنظر الى القول الثاني (قوله عملا بالحقيقة القاصرة)

وكان قوله يبقى اشارة الى أن لقيد النكاح أيضا أثرا لكنه لا يبقى بل ينتفي بانقضاء العدة كجواز الرجعة بالرجعي ووجوب النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك ههنا بحث أما أولا فلان قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر في المآل وظاهر ان ملك الرقبة أقوى من ملك المتعة لانه متبعة بلا عكس فيكون زوال الاول أقوى من زوال الثاني بلا مرية وأما ثانيا فلان المصنف رحمه الله تعالى قائل بكون المراد باللزوم التبعية لكنه ينكر وجوده أيضا ههنا لظهور ان زوال ملك الرقبة لا يتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس قال (ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه الخ) أقول فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المصنف رحمه الله تعالى اذ معنى عبارته كما يدل عليه السباق ان الاستعارة فيما اذا قوي أحد الطرفين لا تجري الا من طرف واحد وحينئذ لا يتوجه الاشكال قال

(واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا الاشتراط المشابهة في أخص الصفات)

الملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما اطلق مجازا على ماهو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور وهو في أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض بانا لانسلم أنه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر وأراد الملك فلكه هبة أو ارثا يعتق وعلى ماذكره المصنف لايعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لايختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لاذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب مايحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا ابتنابه ملك المتعة قصد الاتبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم أنه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك أن تعتبر أيهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله واعلم أنه يعتبر) يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجماعهم على أن اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم يسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة وأب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص

فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادة الملك بدون القبض (قوله وهو في البيع أقوى) لعدم احتماله الرجوع بدون رضا المشتري (قوله وهي في العتاق أقوى) لانه قد يكون فيه ازالة ملك الرقبة والمتعة معا وليس في الطلاق الا ازالة ملك المتعة فقط (قوله سواء حصل بالمطر أو غيره) لفظ أو بمعنى الواو اذ الاستواء انما يكون بين الشيئين لا بين أحدهما (قوله واعلم أنه اذا وجد الخ) هذا دفع لتوهم المنافاة بين كلامي المصنف وصاحب الكشف فان المصنف جعل انعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا (قوله لجواز أن يكون لمانع) قال الجدنو رالله ضريحه في فصول البدائع هذا كلام القوم ولم يحم أحد حول تحقيق المانع عن التجوز في أمثاله والذي

على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لايكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز أن يكون لدليل لاح لهم في هذه الصورة ليس بشيء لان ذلك ليس لدليل آخر لاح لهم بل لان أحدهما مطلق والآخر مقيد وان مستند اجماعهم هو الابهام فيكون هو بمنزلة العلة المنصوصة فيعم ولان التقييد لما قدر أنه كلام العرب فيكون دليلا قطعيا فلا يمكن صرفه عن ظاهره الا بدليل قطعي على أن الصورة الجزئية وان لم تصلح لاثبات الحكم الكلي لكنها صالحة للنقض وهو المراد ههنا على مايفيده قوله فهذه الدلائل انتقى المذهب الاول (قوله ولان اعمال الدليلين واجب) ولو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطاله لعدم دلالة المقيد على اجزاء مالم يوجد فيه القيد نعم يحصل العمل بالمطلق اذا عمل بالمقيد وبينهما بون بعيد وما قيل تحكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد ليس بشيء لان كلا منهما عامل

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للأكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بأن لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا أريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر أي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لامرين أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق وانما ذكروا الخلاف في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم أي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد أن هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أي بالمعنى الحقيقي وجب المصير الى خلفه

فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي وذهب المصنف الى أنه لم يجز نخلة طويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الاوصاف أي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا الفعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وذوايل فيها (قوله مسئلة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أو لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه سنا فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو أن يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر (قوله والخلاف) يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا

بعد شيء من تصفح الاقوال وتفحص الامثال أن كل حقيقة جرت عادة البلغاء في التجوز على الانتقال منها الى معنى معين واعا كما عن الجمود الى بخلها بالدموع أوان البكاء فالانتقال الى غيره وان كان مع علاقة مصححة كما عنه الى عدم البكاء مطلقا وعنه الى السرور ومحتمل غير مقبول لا لانه غير منقول حتى يلزم تحجر الواسع والحاق البليغ بالمقلد لان تعارفهم على خلافه لمنع الاذهان عن الالتفات لفت هذا الانتقال فيما بينهم فاعتبر المانع في حقهم مما يعامطلقا أما اذا لم نعرف تعارفهم فتجوز الانتقال عنه الى مجاز فيه التجوز المعتبر في المجاز وبشرط النقل عند المخالف (قوله فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضي) وان سلم أنه جزء منه كما هو رأي من يجعل عدم المانع جزأ من العلل لم ينتقض التمسك المذكور لان معنى كفاية العلاقة عدم اشتراط وجود النقل وان كان المانع معتبرا معه فليتأمل (قوله حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي) قال صاحب الترجيح فيه بحث وهو أنه يلزم حينئذ أن لا يكون هذا الاصل وهو أنه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة صحيحا عندهما وأن يجوز الجمع بينهما وأن لا يكون سوى المجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول مجازا اذ لا يمكن أن يكون الجزء كلا ولا المحل حالا ولا السبب للشيء مسببا له مثلا وأن لا يكون مجازا عندهم اذ لا يمكن أن يكون الشيء موجودا في هذا الزمان باعتبار أنه كان موجودا قبل أو سيكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما بالامكان المشروط في صحة المجاز والتعذر المأخوذ في جواز ارادته فاعلم أن المراد بالامكان عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور الخارجية وبالتعذر الانعدام للامور الخارجية وهو لا يستلزم الامتناع بالذات وهذا من الابحاث الواجب ايرادها وتحقيقها في هذا العلم انتهى (قوله ان كان أصغر منه سنا) أي بحيث يولد مثله لمثله والا فمجرد الصغر

فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقى مخصوصان بهذا ابنى فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير
متعذر فعلم أن الاصل هذا ابنى مراد به البنوة فحاصل الخلاف أنه اذا استعمل
لفظ وأريد به المعنى المجازى
هل يشترط امكان المعنى الحقيقى بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقى لا يصح المجازى وعنده لا بل يكفى صحة اللفظ من حيث العربية (لهما ان فى المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثانى) أى اللازم (موقوف على الاول) أى الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية فى حق الحكم (فلابد من امكانه) أى امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازى عليه وأيضا بناء على أن الاصل المتفق عليه أن من شرط صحة الخلف امكان الاصل (كما فى مسئلة مس السماء) فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يحلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فى كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين ويجب الكفارة وكل موضع لايمكن البر لاينعقد ولايجب الكفارة
مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن فى حق البشر كما كان للنبى عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذى فى هذا الكوز ولا ماء فيه لايجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن

على التفسير الثانى لكلام الامام فلايقع الخلاف الافى جهة الخلفية وأما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف فى تعيين الحقيقة التى هى الاصل أيضا ولايقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون فى الاصل والخلف أى فى تعيين مجموعهما الافى كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابنى لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لايقال قد سبق ان معنى الخلفية فى الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابنى مجازا فيقع الخلاف فى كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثانى أيضا لان الاصل عنده ليس هذا ابنى حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز والنزاع فى ان هذا خلف عن ذاك فى حكمه أوفى التكلم به وماذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التى هى الاصل عنده مغايرة لما هى الاصل عندهما بخلاف التفسير الثانى فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (قوله فصحة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب الشرط الواقع فى كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابنى لاعلى هذا حر (قوله لهما) المشهور فى استدلالهما ان الحكم هو المقصود لانفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود أولى وفى استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف ان فى استدلالهما يلائم كلام أهل العربية من أن مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وأجاب بأن الانتقال منه يتوقف على فهمه لاعلى ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لاعلى امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لايخفى ان المجاز الذى لايمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل فى كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا

لايكفى فيما ذكروه ظاهر (قوله وهو قوله وجب المصير الى خلفه) جواب الشرط فى عبارة فخر الاسلام صار مستعار الحكمه لامانقله (قوله المشهور فى استدلالهم الخ) أجيب عنه بأن المقصود وان كان هو الحكم لكن ايفاؤه بهذا اللفظ هو المقصود لابدونه وفيه تأمل (قال المصنف وأيضا بناء على ان أصل المتفق) فيه بحث لان كلامه ههنا يدل على أن الاصل عندهما نفس المعنى الحقيقى وقد سبق ان ليس الاصل ذلك عند أبى حنيفة رحمه الله فكيف يستقيم ما أشار اليه فيما مر من دعوى الاتفاق فيما هو الاصل والخلف عندهم ويمكن أن يدفع بما أشار اليه الشارح بقوله وماذكروه الخ فتأمل (قال المصنف ممكن فى حق البشر كما كان للنبى عليه السلام) المقصود بيان امكان البر فى حق الحالف لاغير من افراد البشر والتنظير يفيد ذلك فلا يرد أن امكان الاصل فى غير الحالف متحقق فى هذا ابنى للاكبر سنا

(فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فأريق) أقول انما أريق عقيب يمين بلاتراخ كما يدل عليه الفاء ولذا قال المصنف رحمه الله تعالى فى شرح الوقاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا أى بحيث يسع وقت الفراغ لشرب الماء حتى لو لم يسع

هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد لشجاع ولاجل أن الاستعارة تقع أولا فى المعنى لاتجرى الاستعارة فى الاعلام الا فى اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويتعلق بقوله باحرلانه موضوع له وان قيل قدذكر فى علم البيان ان زيدا أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغيرآلة لانه دعوى أمر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمى وان كان هذا متصلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية فعلى هذا لايكون هذا ابى استعارة)

لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لوقصد التبيع يجرى على لسانه عبدى حر يعتق (قوله وان الاستعارة تقع أولا فى المعنى) ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو أنه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى أن التصرف فى أمر عقلى حيث جعل ماليس بأسد أسدا أى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز لغوى مستعمل فى غير ماوضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه أنه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة فى ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن فى ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا أن لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله فى القسم الثانى استعمالا فى غير ماوضع له وأما عدم جريان الاستعارة فى الاعلام فبنى على أنه يجب فى الاستعارة ادخال المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافى الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم فى الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود فى ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لافى ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثانى ويستعار له لفظ حاتم وماذكره المصنف من انها لاتجرى فى الاعلام لان العلم لايدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمى بالضرورة فلم لايجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لايقال المراد أنه لايدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذى يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقى للمشبه به كالهيكل المخصوص على ماصرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق أن الاستعارة تقتضى وجود لازم مشهور وله نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك فى مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابى من

ى عدم تصديقه لتضمنه ابطال حق الغير ولاينفع كونه من الاحوال المشتركة (قوله ميل الى المذهب المرجوح الخ) قيل عليه مجرد ادعاء معنى الحقيقة لايستلزم الميل الى المذهب المرجوح اذلابد فيه من اعتبار وضع اللفظ للمعنى الادعائى فمآل الفرق بين المذهبين هو اعتبار الوضع فى الاول وعدمه فى الثانى ليكون مجازا عقليا أو لغويا ويؤيده أنه قال ثم بتوسط هذه الاشياء يستعار لفظ الاسد الخ فلو كان مراده المذهب المرجوح لكان المناسب أن يقول ثم يستعمل لفظ الاسد وقد يجاب بأنه قال ميل الى المذهب ولم يقل اختيار للمذهب المرجوح فيكفى فيما ذكره تبادر المذهب المرجوح من كلامه ولاشك فى ذلك على أن ادعاء معنى الحقيقة ليس الا ادعاء استعمال اللفظ فيما وضع له كما لايخفى وأما قوله يستعار لفظ الاسد فلمشاكلة والا فالمراد منه الاستعمال كما أشار اليه الشارح (قوله والمذهب المنصور الخ) سياق كلامه ههنا لايلائم سيانه فى التلخيص وشرحه لان المفهوم من كلامه ههنا ان الادعاء على المذهب المرجوح غير الادعاء على المذهب المنصور وان كان باطلا والمفهوم من كلامه هنالك ان الادعاء الذى ذكره أرباب المذهب المرجوح حق لكن لايلزمه كون اللفظ حقيقة فليتأمل (قوله فبنى على أنه يجب الخ) فيه بحث وهو أن القوم اعاتعرضوا للعنس فى بيان الاستعارة بناء على أن أكثر الاستعارات فى الاجناس لا الاشخاص ولذا علل المحقق الشريف فى شرح المفتاح عدم جريان الاستعارة فى الاعلام بأنه مبنى الاستعارة على المبالغة فى حال المشبه بدعوى أنه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشتهرا بوجه الشبه ولاشك أن الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان أسماءها تنبئ عن أوصافها انباء تاما وأما الاشخاص فقلما تشتهر بأوصاف كذلك والا فاذا اشتهر تشبيه

لانه سبق لاجراء تحرير رقبة مؤمنة ويكون المقيد هو المقصود (قوله وابطال الحكم الشرعى) فيكون القياس باطلا لان من شروطه أن لايكون مخالفا للنص (قوله وكيف تقاس مع ورود النص الخ) قيل عليه المعدى وجوب القيد لا اجراء المقيد ولا نسلم ورود النص المطلق فيه ودلالته على عدم وجوب القيد حتى يكون على خلاف شرط القياس بل على وجوب المطلق أعم من أن يكون فى ضمن

قبيل

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ لاجل المبالغة فى التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لاتجرى فى خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذى ذكر فى المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابنى استعارة بل يكون تشبيها وفى التشبيه لا يعتق فعلم من هذا أنهم لايجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقى (قلنا هذا فى الاستعارة فى أسماء الاجناس وتسمى استعارة أصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا فى الاستعارة فى المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو ونطقت الحال أو الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابنى من هذا القبيل) هذا الذى ذكروه وأن زيدا أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لاتقع فى خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة فى أسماء الاجناس أما الاستعارة فى المشتقات فانها تجرى فى خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أى دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة فى خبر المبتدأ لكن ليست فى أسماء الاجناس بل فى الاسم المشتق فيجوزون هذا فى خبر المبتدأ وفرقهم أن الاستعارة فى خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز فى أسماء الاجناس وتجوز فى المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابنى اسم مشتق لان معناه مولود منى فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة فى أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة فى الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها فى المشتق منه وسيأتى قريبا

قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أى زيد مثل الاسد وهذا مثل ابنى وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب أنه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابنى معناه مولود لى ومخلوق من مائى فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو ان اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط فى الاستعارة امكان المعنى الحقيقى كما هو مذهب أبى يوسف ومحمد ولا قائل بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا فى الحكم لا فى التكلم وأشار الى الجواب بأنهم متفقون على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن امكان المعنى الحقيقى ليس بشرط فى المجاز على الاطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة فى الشئ) ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على أنها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارف وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما

زيد بعمرو فى الشكل والهيئة وقصدت المبالغة فى التشبيه وادعاء أنه عين عمرو لكمال شبهه به قلت رأيت عمرا فالظاهر أنه استعارة لكون علاقته المشابهة وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة فى حال المشبه أعنى وجه الشبه حتى كان المشبه يساوى المشبه به فى ذلك وذلك يحصل اذا جعل المشبه من افراد المشبه به داخلا فى جنسه ان كان المشبه به جنسا أو جعل عينه ان كان شخصا (قوله ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند) تقرير الاول أن يقال دليلكم وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل وان دل على ما ذكرتم من كونه اجماعا على أنه شرط فى الاستعارة ان كان المعنى الحقيقى كما هو مذهبهما لكن عندنا ما ينفيه وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقى اجماع على أن امكان المعنى الحقيقى ليس شرطا فى المجاز على الاطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير الثانى أنا لا نسلم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة فى خبر المبتدا مطلقا وانما يكون كذلك لو لم يتفقوا على أن قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس (قوله أمران متدافعان) أجيب عنه بأن التدافع ليس بين ادعاء معنى الحقيقة ونصب القرينة بل بين ارادته ونصبها والحق أن الجواب انما يظهر اذا كان المدعى فى المذهب المرجوح دخول المشبه فى جنس المشبه به بأن يجعل قسمين متعارفا وغير متعارف كما ذكر فى المطول وأما اذا جعل المعنى الحقيقى مستعارا للمشبه استعارة الهيكل المخصوص الرجل الشجاع كما ذكرنا فلا فتدبر (قوله فيه بحث لان الشرط على هذا الخ) قد يجاب عنه بأن الاشارة فى قوله فهذا عين مذهبهما راجعة الى قوله بل يكون

(ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمران متدافعان) أقول يريد به الرد على المصنف رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لان التدافع ليس بين ادعائه وبين نصب

عدم الاستحالة فاين أحدهما من الآخر (قوله ويجب أن يعلم أن الجواب الذى أوردته فى المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر فى علم البيان أن نحو رأيت أسدا يرمى من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فان المحققين على أنه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمى بأن الاول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذى قصد المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد الى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمى فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بأن الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثانى فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس ثابتا لها ثم اعترض بأن الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أو لم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رحى أسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته فى الواقع وأن الفرق بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت قصدا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف الظهور ان استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أو لم يسم على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب كل واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك أن نطق الحال ممتنع واثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بأن أحكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم أن الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كان زيد أسد ولقينى منه أسد ولقيت به أسدا أو تقديرا مثل أسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدا أو غير ذلك حتى ذهبوا الى أن قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه وفى مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وأما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت

تشبيها الا الى عدم جواز الاستعارة عند الاشتمال على دعوى أمر مستحيل قصدا وهو مردود بأن كونه تشبيها ليس مذهبهم والا لم يكن مجازا كما هو المشهور مع أنه مجاز اتفاقا غايته أنه لغو عندهما لا يثبت به المعنى خلافا له على أن سوق الكلام آب عنه (قوله ويجعل الكلام خلوا عن المشبه الخ) ليس المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه أن لا يكون له ذكر فى الكلام أصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان على جهة الحمل نحو زيد أسد أو لا كلجين الماء بدليل انهم جعلوا نحو قوله * قد زر أزراره على القمر * استعارة كما صرح به فى حاشية الكشاف وغيره مع اشتماله على ذكر الطرفين (قوله أو تقديرا) ينبغى أن يزيد عليه قوله أو منويا لان المشبه اذا كان مرادا فى الكلام ولم يمكن تقديره فى نظمه على وجه لا يختل نظامه كما فى قوله تعالى وما يستوى البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج الآية خرج

القرينة بل بين ارادته وبين نصبها فال

ويجب أن يعلم أن الجواب ولا الهم الواهية وذلك ان قولهم زيد أسد ليس استعارة مع أن قولهم رأيت أسدا يرمى استعارة ليس بقوى والفرق الذى ذكرته فى المتن أن زيدا أسد دعوى أمر مستحيل قصدا بخلاف رأيت أسدا يرمى لا شك أنه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن فى أسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة فى خبر المبتدا وتجرى فى الاسماء المشتقة أضعف من الاول وفرقهم أن الاول يفضى الى قلب الحقائق دون الثانى أوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس فى الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فالذى أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم أذكر هذه الاعتراضات فى المتن لعدم الاحتياج اليها لان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن امكان المعنى الحقيقى لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى

الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد أسد لامن قبيل الحال ناطقة لانه لاحاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لاعلى تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا أن علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافي معناه الحقيقي ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أي مجتريء صائل والطير أغربة عليه أي باكية ونحن قد لخصناذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من أداة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في أنه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح أنه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بأن عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب أنه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى اذا أريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى وأجيب بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض ستذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم في اداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار

الكلام عن الاستعارة الى التشبيه (قوله من قبيل زيد أسد الخ) قيل عليه لو كان من هذا القبيل لكان تشبيها فيلزم أن لا يعتق الابن أجيب بأن الشارح بصدد تحقيق تركيب هذا ابني على مقتضى ماذهب اليه أهل البيان غاية الامر انه يقتضي حينئذ أن لا يعتق الابن فيكون تزييفا لمذهب أبي حنيفة رحمه الله على أنه بعد هذا يرجح قوله .قوله ونحن نقول (قوله بدليل قولهم زيد أسد على الخ) رده المحقق الشريف في حواشي المطول حيث قال هذا الاستدلال يشعر بأن أسدا في أسد على مستعمل في مفهوم مجترئ وصائل فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ماهو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة هذا نبذ من كلامه ومن أراد التفصيل والتوضيح فليراجع ثمة (قوله لاخلاف في أنه لا يعم الخ) لاشك أن المجاز موضوع للمعنيين المجاز بين بوضعين نوعيين فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز عموم المشترك ينبغي أن يجوز هذا أيضا فدعوى عدم الخلاف فيماذكره محل بحث (قوله وقد يستدل بأن عموم اللفظ الخ) قيل وجه الاستدلال أن الحقيقة ليس لها دخل في العموم لانه اللفظ المستعمل فيما وضع له وكذا المجاز ليس له دخل فيه ولا في نفيه فعلم أن العموم والخصوص انما يثبتان بادلتهما وليس لكون اللفظ حقيقة أو مجازا دخل فيه وحينئذ يندفع جوابه وأنت خبير بان الجواب انما هو عن الاستدلال على التقرير السابق ولا يستقيم فيه التوجيه المذكور اذلو حمل قوله لا لكونه حقيقة على نفي مدخلية الحقيقة لم يصح قوله والا لكان كل حقيقة عاما وان أريد أن ههنا تقريرا آخر لا يتأتى عليه الجواب فليس فيه قدح لما ذكره الشارح (قوله ولان للمتكلم الخ)

(ولان للمتكلم في ادعاء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز الخ) أقول هكذا وقعت

استعماله) لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد واذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه اذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لاتنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لانه ما وجد في الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ماليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لماطغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به ما فيه بطريق اطلاق المحل على الحال.

المقيد أو غيره وجوابه أن النص في المطلق يدل على وجوب تحرير الرقبة سواء وجد فيه القيد أو لم يوجد وان لم يدل على تعيين القيد فلا يجوز أن يثبت بالقياس وجوب المقيد لكونه ابطالا لحكم النص المطلق وليس معنى الاجزاء الجواز بل الكفاية والاغناء عن جزء الجناية من

أيهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم وهذا الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق أن العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة

الفرق بين الدليلين خفي حتى قيل الصواب في العبارة فان للمتكلم أو لان المتكلم بلا واو وما قيل من أن معناه جعل المتكلم فيه طريقين مفاصله الاجماع بعيد لا يفهم من العبارة فلا يلتفت اليه وغاية ما يقال ان محصل الدليل الاول تجويز العدول الى المجاز لاغراض مذكورة فيما بعد وحاصل الثاني ان المتكلم فاعل مختار فجاز أن يختار أحد الطرفين وان أغمض عن الاغراض المذكورة (قوله غير ملفوظ) ولا مقدر كما صرح به فلا يرد جواز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وقد يقال الفرق المذكور غير مفيد فانهم يستدلون في المقتضى بكونه ضروريا على عدم العموم والكلام على هذا الاستدلال وأما الاستدلال عليه بأن المقتضى لازم عقلي الخ) فهو استدلال آخر وليس سوق استدلال بعض الشافعية على عدم عموم المجاز على هذا الاستدلال اللهم الا أن يقال مآل قوله بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي الخ هو الفرق بين الضرورتين ولا يلزم من كون أحدهما دليلا على عدم العموم كون الآخر كذلك فليتأمل (قوله قلنا المراد بالوضع الخ) فيه بحث لان الوضع النوعي قسمان وأحد قسميه الذي هو المعتبر في العموم ليس بمتحقق في المجاز وقد سبق تحقيقه فارجع اليه والاستدلال بالنكرة المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز لما سبق من انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب أن يقال العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها (قوله مما لم نجده في كتب الشافعية) ولم يقل

العبارة في النسخ والظاهر أن هذا الكلام اعادة لما سبق بطريق أوضح فكان حق العبارة أن يكون هكذا فان المتكلم الخ أو لان المتكلم بلا واو قال (بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ الخ) أقول اعترض عليه بأن اللفظ أعم من أن يكون ملفوظا أو مقدرا باجماع النحاة فجاز أن يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشئ لانه اذا كان مقتضى كما أشار اليه الشارح بقوله فانه لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما يقتضيه الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول قال (قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي الخ) أقول فيه بحث لان الوضع النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة المنفية ضعيف لانها ليست

أجزاءه اذا أغناه فتمنع دلالة النص المطلق على ذلك العدم مكابرة ظاهرة (قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره الخ) يعني أن بذكر القيد يفهم أن عدم اجزاء غير المؤمنة باق على ما كان عليه من العدم الاصلي (قوله ودلالة المطلق عليها ضمنية الخ) أما عندنا فلان دلالته بالقصد انما هي على حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة على سبيل البدل دون الشمول لكون اسم الجنس عندهم موضوعا للماهية مع وحدة لا بعينها وأما عندنا فلان دلالته ليست الا على نفس الحقيقة لما انها موضوعة لها من حيث هي وانما يستفاد الفرد في مظانه من التنوين بدليل اطلاقه بدونها على الواحد والكثير (قوله بقطعي الخ) أي بقطعي الدلالة سواء كان عاما من جهة أخرى أولا وسواء كان قطعي الثبوت كآي الكتاب أو ظنيه كخبر الواحد بالنسبة الى مثله دون القياس وذلك أن تخصص البحث بالكتاب لان البحث عن عوارضه والمقصود بالبيان هو أحواله في الباب (قوله حتى يقيد ثانيا) اشارة الى أن حمل المطلق على المقيد بالقياس بعد حمله عليه أولا بالقطعي كما فيما اتحد الحكم وورد فيه غير ممتنع من هذه الحيثية وان امتنع من جهة أنه يكون تعدية العدم فتأمل (قوله فان القتل

الضرورة

الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على مامر (قوله مسئلة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لاتقتل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوزذاك جوز هذا ومن لافلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ماصرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت أن مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لايقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع

الامام الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات وأما التخصيص بالمطعوم فلماذكره الشارح (قوله فهو مجاز بالاتفاق) اعترض عليه في فصول البدائع بأن المنصوص في كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر في المعنيين بل حقيقة فيهما كما في المشترك حيث الحق المعنى المجازي للوضع النوعي للعلاقة بالحقيقي وكونه مجازا فيهما مختار ابن الحاجب فكيف ادعى الاتفاق في المجازية (قوله وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا الخ) اعترض عليه جلبي في فصول البدائع أن اللفظ اذا كان مجازا لم يكن بد من القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اماعن نفسه فلا يكون مرادا وأما عن وحدته فدل على أن وحدته معتبرة في الوضع ومعا ودة من جملة المعنى الموضوع له فالارادة بدونها ليست ارادة للمعنى الحقيقي هذا وأيضا وان لم ينافيها ارادة المجازي لم يتحقق الصرف وقد اعترف به الشارح وان مافيها امتناع اجتماعهما ويمكن أن يجاب باختيار ان القرينة صارفة عن وحدة المعنى الحقيقي بمعنى انها تدل على أنه ليس بمراد وحده ولا يلزم من هذا دخول الوحدة في الموضوع له بل المتبادر من اضافة الوحدة الى ضمير المعنى الحقيقي خروجها عنه ثم الصرف بواسطة القرينة لا لمنافاة ارادة المعنى المجازي لارادة الحقيقي فليتأمل (قوله والتحقيق أنه فرع الخ) فيه بحث وهو أن اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع وضعا معتبرا في الاشتراك ولهذا قال بمنزلة المشترك ثم ان عدم جواز الجمع في المشترك ليس بدليل عقلي حتى يصح التفريع بل بحسب اللغة كما صرح به فيحتمل أن لايثبت الجمع في المشترك في اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك (قوله لايقال المعنى الحقيقي جزء الخ) جوابه انه ان سلم الجواز المذكور فلا يقدح فيما نحن فيه اذ ليس كل واحد من المعنيين حينئذ مرادا باللفظ بل أريد به معنى واحد يتركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا وليس هذا محل النزاع ههنا وأما ماذكره من الجواب فيرد عليه أن المانعين منعوا جواز الجمع مطلقا والجواب المذكور يقتضي أنه اذا وجد ارتباط بين المعنى الحقيقي والمجازي يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات الالفاظ كما في صور التغليب جاز الجمع بينهما مع كون هذه الصور أيضا من المتنازع فيه على مادل

عليه مجاز لما سبق انها مستعملة فيما وضعت له فالصواب في الجواب ما أشار اليه الشارح في أول البحث أن

من أعظم الكبائر الخ) هذا هو الفرق في السبب معنى وأما صورة فلان الظهار واليمين غير القتل والفرق في الحكم أما معنى فلان جواز الاطعام في الظهار وصوم الثلاثة في اليمين عند العجز مبني على نوع يسر ليس في القتل وأما صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم فقط على الترتيب وحكم الظهار وجوب الكفارة بأحد الثلاثة من الاطعام والكسوة وتحرير الرقبة ثم صوم ثلاثة أيام ان لم يجد تلك الثلاثة (قوله أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة الخ) نقض لما مر من دليل اجراء المطلق على اطلاقه من أن اعمال الدليلين واجب وفي حمل المطلق على المقيد ابطال المطلق واعمال المقيد بانكم أبطلتم المطلق في تقييد كم الرقبة بالسلامة مع جريان الدليل في هذه الصورة ولايخفى أنه موجه واقع في مورده وان جعل له في المحصول جوابا عما نقول ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق أي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على أنه لايجزئه الا المؤمنة لكان دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وهو غير جائز وبندفع بماذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ليس في

المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وبالجملة لم يثبت فى اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمى والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول أن المعنى الحقيقى متبوع والمجازى تابع على ما مر والتابع من حيث النسبة الى المتبوع ولا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثانى أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشئ الواحد فى حالة واحدة لا يكون مستقرا فى محله ومتجاوزا اياه الثالث أنه يلزم ارادة الموضوع له لكان المعنى الحقيقى وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازى وهو محال الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا فى آن واحد بلبسه كل واحد منهما بتمامه على أنه ملك لاحدهما عارية للآخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لا نزاع فى رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء فى جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق

عليه الاعتراض فليتأمل (قوله وبالجملة لم يثبت فى اللغة الخ) وأما قول أهل التفسير فى قوله تعالى لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض أى من جميع الجهات وكذا فى قوله تعالى من بين أيديهم ومن خلفهم فليس حملا على ذكر الجزء وارادة الكل بل على ذكر المقيد وارادة المطلق وقد يناقش فيما ذكره بأنه استقراء المنفى وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (قوله انما هو من جهة اللغة) قيل والحق أن الجمع بينهما كما لا يجوز لغة لا يجوز عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخلو اما أن يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز أم لا فان كان الثانى فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى أحدهما حقيقة والى الآخر مجازا وكل منهما قضية والذهن لا يتوجه فى حالة واحدة الى حكمين باتفاق العقلاء انما المختلف فيه توجه الذهن الى تصورين (قوله الاول ان المعنى الحقيقى متبوع) فيه بحث لان هذا الدليل لا يجرى فيما اذا كان اللفظ مشتركا بين المعنيين اشتراكا كاللفظ المراد به بين أحد المعنيين ولازم المعنى الآخر اذ ليس ذلك المعنى متبوعا لهذا اللازم فيكون أخص من الدعوى اللهم الا أن يخص الدعوى أيضا (قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع الخ) قد يناقش فيه بأن النحاة صرحوا بأن هل المقتضية للفعل قد تدخل على جملة اسمية ليس فيها فعل أصلا فلا يجوز زيد قام ولا تدخل على اسمية خبرها فعل فلا يجوز هل زيد قام وفرقوا بأنها اذا رأت الفعل فى خبرها تذكرت عهودا بالحمى وحنت الى الالف المألوف وعانقته ولم ترض بافتراق الاسم بينهما بخلاف ما اذا لم تره فى خبرها فانها تسلت عنه ذاهلة كذا ذكره الشارح فى المطول ومن ههنا يعلم أن جواز ارادة التابع بدون المتبوع لا يقتضى

العموم انما يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز فى المادة ولا عموم بحسبها فليتأمل قال (أما الاول فانه لا نزاع فى رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته مع المتبوع) أقول قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقى جواز ارادته فى حالة الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغى وليس بشئ لا نتفاء الغفلة عن معنى التبعية وان مراد الشارح أن التابع مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته بالتبعية بها أولى تحقيقا

العوامل الخ) لفظ الحديث فى والمشيرة والنفى عنها فى منهما ثم الاستدلال به يتوقف على ضبط التاريخ فان لم ينضبط انتصب معارضا لقوله فى خمس من الابل شاة ويجرى فيهما [illegible] المعارضة وقضية [illegible] وكون الثانى فى الوجوب والاول فى الاباحة كل منهما يوجب عموم الايجاب ويمكن الجواب عنه بأن العموم ليس على صرافته بالاتفاق لتخصيص غير السائمة منه فيرجح حديث العوامل بقوة الدلالة حينئذ هذا على مذهبنا وأما من قدم الخاص على العام مطلقا فالامر عنده ظاهر (قوله فيمن تم قوله واشهدوا ذوى عدل منكم الخ) ممنوع فان الفاسق أهل للشهادة عندنا غير أنه لا يظهر شهادته عند الدعوى ويجب عدم قبولها أو يكون عزيمة على الخلاف فلا نقبلها منه مثالا لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا أى اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قوله (قوله حكم المشترك التأمل فيه) أى بالنظر فى الادلة والامارات وهى قد تكون فى نفس صيغته كما فسره فان بجواهر حروفه أنسب للحيض لانها تنبئ عن الجمع كما فى القراءة والقرية لاجتماع الماء والناس وعن الانتقال كما يقال

اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى وأما الثالث فلانا لا نسلم أن ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى أيضا وان أريد أن المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافى الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى أى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل اللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على أن استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا

بجوازها معه وأنت خبير بأن هذا كلام تخيلى ولا يفيد امتناعا عقليا (قوله من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى) قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال بمنزلة المحل فكأنه قال كما لا يتصور حقيقة الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته فهذا وجه اقناعى يفيد الظن وهو يكفى فى مثل هذا المقام وأجيب بأن الكلام فى الاستدلال عقلا وما ذكره لا يفيده (قوله وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى أيضا) فيه بحث من وجوه الاول أن المفهوم من كلامه أن وجود العلاقة كاف لارادة المعنى المجازى من غير اشتراط قرينة مانعة وفيه رفع الثقة عن الحقائق وجوابه أن رفع الثقة عن الحقائق انما يلزم لو كان المنفى فى ارادة المعنى المجازى اشتراط أصل القرينة وأما اذا كان اشتراط القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فلا الثانى أنه يقتضى أن يتحقق ارادة المعنى المجازى من غير أن يكون اللفظ مجازا وهو مناف لقوله الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فيكون مجازا اتفاقا وأنت خبير بأن الشارح أشار الى محصل هذا السؤال بقوله فان قيل الخ الثالث أن مراده بالاتصال بالمعنى الحقيقى ان كان ارادته معه فارادة المعنى المجازى لا معه خارجة عن القسمين وان كان اشتماله على العلاقة لم يبق للتفسير فائدة اذ كل معنى مجازى كذلك وجوابه أن التفسير للتوضيح على أن فيه دفع توهم أن يراد بالمعنى المجازى المعنى المنسوب الى المجاز أعنى كون اللفظ مجازا وهذا القدر يكفى فى دفع اعتراض الاستدراك الرابع أن كون اللفظ مجازا لازم لارادة المعنى المجازى سواء أريد وحده وهو ظاهر أو مع المعنى الحقيقى لما قال من أن الموضوع له هو وحده فهو فى المجموع مجاز وكل ما هو شرط للازم شرط للملزوم فتكون القرينة المانعة شرطا لارادة المعنى المجازى مطلقا وجوابه أن المراد منع اشتراط القرينة المانعة لارادة المعنى المجازى من حيث هى وأما اشتراطها من حيث استلزامها للمجازية فقد أشار اليه بقوله فان قيل الخ (قوله قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده الخ) فيه بحث لان الوحدة اذا لوحظت فى الوضع يلزم من انتفائها هاهنا انتفاؤه والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له وان لم يوجد فلا مجاز وقد عرفت جوابه فى صدر البحث (قوله بطريق الملك والعارية محال شرعا) أما استعارة الراهن ثوب الرهن من المرتهن فمجاز وتصرف بالمالكية ولذا لا يضمن المرتهن ولا يسقط الدين بهلاكه (قوله على أنا لا نجعل اللفظ الخ) فيه بحث لان ذلك الاستدلال ليس مبنيا على كون اللفظ

وهو اما عقلى وهو أن المقصود تعرف براءة الرحم بدليل أن العدة لا تجب الا بعد الشغل أو توهمه والمعرف هو الحيض أو نقلى كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان (قوله ولا يستعمل) بيان حكم من أحكام المشترك مع الاشارة الى دفع ما عسى أن يقال أى حاجة الى التأمل فيه وترجيح بعض المعانى على بعض به لم لا يجوز أن يحمل على كل واحد من المعانى ويظهر من كلام صاحب الهداية رحمه الله أنه جوز ذلك فى النفى دون الاثبات حيث قال ومن أوصى لمواليه وله موال أعتقهم وموال أعتقوه فالوصية باطلة لان الجهة مختلفة فصار مشتركا فلا ينتظمهما لفظ واحد فى موقع الاثبات بخلاف ما اذا حلف لا يكلم موالى فلان حيث يتناول الاعلى والاسفل لانه مقام النفى فلا تنافى فيه ومنهم من يجوزه فى الجمع دون المفرد وعن الشافعى رحمه الله تعالى أنه ظاهر فيها يجب الحمل عليها عند التجرد عن القرائن وهذا معنى عموم المشترك عنده فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة (قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك) اشارة الى أن السبب هو الابتلاء لان الواضع هو الله تعالى على الرأى الصحيح أو

(فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه لانه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع) اعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق واذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق

ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعل مجازا لفظه لكونه مستعملا في المجموع الذى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أو ردفى المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما أن يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعنده المراد به المس باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا أراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول أن المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما أن يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز

حقيقة ومجازا حتى يستقيم ما ذكره بل على ارادة المعنى الحقيقى من اللفظ الذى هو بمنزلة الملك له والمجازى الذى بمنزلة العارية فلا تقريب لما ذكره (قوله كالملامسة الخ) قدم هذا الفرع فى البيان مع أنه ثالث الفروع فى ترتيب المصنف لمزيد مناسبة بحث المجاز واعترض بأن تعليل الاصل برجحان المتبوع على التابع لا يناسب هذا التفريع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز مع أن المراد فى هذا الفرع المعنى المجازى وأجيب بان معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا ان المعنى الحقيقى اذا أريد لا يراد المعنى المجازى وبالعكس ولما كان الاول سابقا فى الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى فى الثانى الذى هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثانى (قوله وفيه بحث لان منهم الخ) قيل عليه الخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق فجاز وقوع الاجماع بعد الخلاف مع أن العلماء قالوا فالحمل عليه أولى وأجيب بان احتمال وقوع الاجماع بعد الخلاف لا يكفى للمستدل على ثبوت المعنى المجازى بالاجماع واما نقل العلماء فمعارض بنقل الخلاف الذى ثبت عند الشارح (قوله لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك الخ) قال فى فصول البدائع مثله صرف عند الاكثرين جزما على أن السكوت فيما عم به البلوى بيان لاجماع الصحابة على أن

للتابعية والمتبوعية قال (أوردفى المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة الخ) أقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على ذلك الاصل لان قول المصنف رحمه الله تعالى لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا ان المعنى الحقيقى اذا أريد لا يراد المعنى المجازى وبالعكس ولما كان الاول سابقا فى الاعتبار تعرض له بقوله لرجحان المتبوع على التابع واكتفى فى الثانى الذى هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين الاولين على الاول والثالث على الثانى هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة الخ) أقول يعنى أن الحمل على المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف فى مباحث الاجماع ان مثل ما ذكر انما يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذا رفع أمرا متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بأن المراد المس مع جواز التيمم قولا بالعدم ليمتنع مخالفته (قوله واما أن يتحقق ارادة الحقيقة)

قصد الامام وليس هو اشارة الى لزوم كون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة لانه صرح به بقوله فكل وضع يوجب الخ فوجب أن يكون هذا اشارة الى شئ آخر على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله تعالى (قوله كما ذكرنا الخ) من أن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل قيل عليه هذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فيما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل أنه لتخصيص المسند اليه وتخصيصك بالذكر

أن يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث ر اما في نسبة كما اذا أوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق المعتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول أسفل لانه أصل والفروع أعالي للاصول كاغصان الشجرة والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى (قوله وكذا اذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضاف الى شخص حقيقة في أبنائه وأولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو أوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو أحد قولي أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الابناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان أوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة أو منفردة وان كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة

البنين في الامان في قوله آمنونا على أولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان (ولا جمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عمن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم أنه تذكر هنا مسائل تتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا

عدم قولهم بالعدم ممنوع (قوله لانه يتوقف على القرينة الصارفة) قيل فيه اعتراف بوجوب قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان نفاه أولا والجواب أن التوقف ههنا بكون اللفظ حينئذ مجازا لا لارادة المعنى المجازي من حيث هي كذلك وهو المنفي فيما سبق كما نبهت عليه (قوله ولو سلم فخارج عن المبحث أي لو سلم أنه غير موقوف على القرينة فخارج عن محل النزاع لان النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ أريد المعنى المجازي غايته أنه يتناول المعنى الحقيقي والمجازي الآخر (قوله لان مولى زيد حقيقة في معتقه الخ) فيه بحث وهو انه اذا حلف لا يكلم مواليه يتناول الاعلى والاسفل فلا بد من الفرق وأجاب في فصول البدائع بأنه يعني أحدهما فيعم في سياق النفي كهو وفيه تأمل (قوله لاختصاص معناه بالمضاف اليه) فيه بحث لان الاضافة للاختصاص في الاثبات لا الثبوت مثلا اذا قلنا جاء في غلام زيد أو معتق زيد فمعناه جاء في الغلام الذي أثبت غلاميته لزيد أو الذي أثبت معتقيته لزيد فالاختصاص لزيد في المملوكية والمعتقية انما هو في اثباتهما لا في ثبوتهما له في نفس الامر ولا ينافي هذا ثبوتهما لغيره فقط أوله ولغيره في نفس الامر وبه الفرق بين غلام زيد ولا غلام الا لزيد فالمعنى ههنا أيضا أوصيت للذوات التي اختصت معتقيتهم وربما لا يختص به في نفس الامر بمعنى عدم الواسطة بل يكون ثباتي وتخصيصي فيه شاملا لما بالواسطة وان لم يكن تخصيصه في الثبوت كذلك كما لو قيل ليس هذا الا مولى لزيد فالصواب أن يقال عدم تناول الموالي لمعتق المعتق مثلا بأنها مضافة حقيقة في الاوائل ومجازا فيما بالواسطة اذ فيه مباشرة وههنا تسبيب كذا في فصول البدائع وحواشيه (قوله على ما يتوهم من ظاهر عبارته) حيث قال اعلم أن المولى حقيقة في الموالي الاسفل الخ وانما قال يتوهم لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه بقرينة قوله لمواليه (قوله لانه أصل) في بعض النسخ هكذا والاظهر أنه سمي أسفل بالنسبة الى المعتق

أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالخصم أن يختار أنه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا الموضوع له من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة ورد أما أولا فلان الاصل في اللغة أن يدخل الباء

عطف على قوله اما أن يتحقق ارادة المجاز قال (ولو سلم فخارج عن البحث) أقول يعني لو سلم أنه غير موقوف على القرينة ههنا فخارج عن البحث كما عرفت أن النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي بأن يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذ يراد المعنى

على المقصور عليه كما في قولهم خص المال بزيد وعلى هذا ينتقض تعريف الوضع بوضع المشترك لخروجه عنه بحسب الظاهر وشاع في

والدخول حافيا معناه الحقيقي ... والباقي بطريق المجاز فقوله في لا يضع متعلق بقوله لا يجمع بينهما وانما حملناه على

وعندهما الجميع وقبل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لا يشمل الامان بني الابناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان والجواب أن شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة أن الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبتنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل بمجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة ولا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بأن لفظ الامهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشيء في الشيء أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا أنه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه أن خروج باقي

اسم فاعل حيث سمى المولى الاعلى (قوله فلو قال الكفار آمنونا الخ) أورد عليه أن الكفار اذا قالوا آمنونا على أولادنا فالمعنى آمنوا الكفار على أولادهم وذلك لان ضمير المتكلم مع الغير عبارة عن الكفار فولد ولد الكافر كافر أيضا فانهم يصح ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الاسناد الى الشخص لا في النوع كما فيما نحن فيه وأجيب بأن ضمير المتكلم مع الغير ليس عبارة عن كل متكلم مع كل ما يغايره بل يكون مصاحبا معه حقيقة أو حكما ألا يرى أن جماعة من الكفار اذا قالوا لمن في قربهم من المسلمين آمنونا فآمنوهم يختص الامان بتلك الجماعة حتى لو دخل دار الاسلام غير تلك الجماعة يجازيه (قوله واسم الابناء الخ) الاولى أن يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في خبر القيل (قوله بمجرد صورة الاسم) أى صورة اسم الابناء من غير تناول معناه وقد يقال في وجه الاستحسان أن المقام مقام ارادة العموم بحقن الدم فيراد الفروع بطريق عموم المجاز والفرق ظاهر (قوله لكنهم أصول خلقة) وأيضا الشفقة على الاولاد أكثر منها على الآباء فدخول الابناء في الاستئمان لا يقتضي دخول الاجداد والجدات فيه قيل حاصل الفرق الذي ذكره الشارح في مسئلة الاجداد والجدات في هذه الصورة تندفع الشبهة التي أثبت بها الامان لوجود المانع من اعتبارها الشبهة وهو معارضة الاصالة الخلقية وهذا الفرق مشكل بمسئلة المكاتب وهي أن المكاتب اذا اشترى أباه دخل في كتابته مع أنه أصل خلقة وأجيب عنه أولا بأن الحكم بكتابة الاب يلزم منه مملوكية الابن وانه شنيع جدا وثانيا بأنه ليس فيما نحن فيه لان كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم الآن يثبت الامان بطريق السراية والكتابة تثبت من جهة الابن أمر حكمي لا بلفظ يدل عليها ولقائل أن يقول لا نسلم أن اعتبار الشبهة بحسب ظاهر الاسم يستلزم حينئذ اعتبار التبعية فليتأمل (قوله وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع الخ) قيل هذا غير مرضي لان حرمة نكاح الام اذا ثبتت بعلية الاصلية فحرمة ما هو أصل الاصل ثابتة بطريق الاولى فهي ثابتة بالنص المحرم كنكاح الامهات دلالة وليس هذا كمسئلة الامان فان الشفقة الداعية الى الاستئمان بالنسبة الى الام أكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا ينتظمها الدلالة

المجازي غايته أنه يتناول الحقيقي والمجازي الآخر قال (بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات) أقول أورد عليه أن المكاتب اذا اشترى أباه يكون مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا كذلك وأجيب

المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل (وكذا) أى من باب عموم المجاز قوله (لا يدخل في دار فلان

الاستعمال دخولها على المقصور كما في قوله تعالى يختص برحمته من يشاء فينتقض التعريف بوضع المرادف وأى مرجح له على المعنى الثاني مع أن الاول معنى حقيقي للفظ التخصيص لا يحتاج في حمله عليه الى تأويل بخلاف الثاني ويجاب عنه بأن المشترك بحسب كل جعل لا يوجد الا في معنى واحد وان معنى المترادفين من حيث انه من آثار جعل مرادف لا يوجد في المرادف الآخر لان قيد الحيثية مراد في مثل هذا الموضع وأما ثانيا فلان أصل الوضع يقتضي التخصيص معا ان الوضع لافهام ما في ضمير من يريد افهامه وهو يقتضي أن يكون لكل معنى لفظ واحد فعلم أن الانفراد معتبر في المستعمل فيه البتة وان لم يصرح الواضع باشتراطه والملحوظ في الوضع اعتبار عدم الاجتماع لا عدم الاعتبار كثوب واحد مشترك بين شخصين يمكن انتفاعهما

الجسد

الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فإن قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي يعني أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا أو راكبا فإن قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بأن الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كذا ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بأن وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو أن الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بأن تكون الدار ملكا له فيمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أو لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الأئمة أنه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع

(قوله ليس على حقيقته) بل المراد منه الاضطجاع (قوله فإن قلت قد صرحوا في المبسوط الخ) ترتب السؤال على ما قبله بوجهين الأول أنه ذكر سابقا أن الدخول غير معتبر في معناه الحقيقي وقد صرح في المبسوط والمحيط بخلافه والثاني أنه ذكر أن المعنى الحقيقي مهجور وقد صرح فيهما بخلافه (قوله لكن ظاهر قوله الخ) يريد أن بين كلام المصنف وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث ان كلام المصنف يدل دلالة ظاهرة على أن المعنى العرفي لوضع القدم الدخول مطلقا وكلامهما يدل على أنه الدخول ماشيا ويمكن أن يوفق بين كلاميه بأن مرادهما الدخول ماشيا من افراد معناه العرفي الذي هو الدخول المطلق ثم ان الحقيقة العرفية لم تهجر بالنظر الى هذا الفرد كما تهجر الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضعه بلا دخول حتى لو وضع بدونه لم يحنث (قوله لقيام دليل السكنى التقديري) ينبغي على هذا أن يحنث بالدخول فيما اذا استأجر الدار أو استعارها ولم يتمكن لقيام دليل السكنى التقديري وهو التمكن للمستأجر والمستعير ويمكن أن ينظر في ذلك التمكن للمستأجر والمستعير ضروري يتقدر بقدر الضرورة فلا يظهر في مقابلة تمكن المالك ولم أظفر بهذه المسئلة والله أعلم

بأن كلامنا في لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا أو أن الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء أم لا لا ثبوت الامان له من جهة الاب بطريق السراية والكناية انما ثبت بطريق حكم لا باعتبار لفظ يدل عليها على ما يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى (قوله فإن قوله لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل والمعتق مجاز في معتق المعتق) وليس كذلك بل المجاز فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى لأن مراده بالمولى هو المضاف لأن الكلام فيه بقرينة قوله مواليه (قوله قلت كان المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا الخ) فيه بحث أما أولا فلأنه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة الخ وأما ثانيا فلأن قوله بخلاف الحقيقة اللغوية الى آخره يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك انما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون باقي جسده خارجا بل الصواب في الجواب أن يذكر ههنا ما ذكرنا آنفا أو يقال الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال المراد أنه فرد من المعنى الحقيقي العرفي ثم تهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجرت الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها فالتحقيق أن لا أضع قدمي حقيقة عرفية في عدم الدخول مطلقا لم تهجر في فرد من الافراد حقيقة لغوية في عدم وضع

حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها (وهي تعم الملك والاجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث (اذا قدم نهارا أو ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة انه اذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لأنه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو

قوله

النسبة بفعل غيره (قوله وإذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة الى أن المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بأن اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو يوم أكلمك ان التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وأيمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها الا أن كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في

(قوله مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما) ولا شك أن الممتد بقاؤهما لا أصلهما لكن قوله يومين ويوما قرينة على أن المراد من الممتد بقاؤهما (قوله وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب) والظاهر أن المراد طلوع الشمس كما أن المراد غروبها قطعا لكن النهار الشرعي ليس كذلك بل ما امتد من طلوع الفجر الى غروب الشمس فالاظهر أن يحمل على هذا لان الشرع أملك (قوله وكلام المحيط مشعر الخ) وكذا كلام البزدوي حيث قال وكذا اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ويمكن أن يرجح كلام المصنف بأن المجاز خير من المشترك (قوله فقد اتفقوا على أن المعتبر الخ) منه يعلم أن ما ذكره المصنف في شرح الوقاية من جعله في قسمي اختلاف المضاف والمضاف اليه على النهار لكونه حقيقة غير صحيح كذا في فصول البدائع ويمكن أن يقال ما ذكره المصنف اعتراض على القوم يعني انهم وان اتفقوا على اعتبار الفعل المتعلق الا أنه ينبغي أن يعتبر طرف الحقيقة ترجيحا لجانبها (قوله قلت امتداد الاعراض الخ) أجاب المصنف

القدم مطلقا لكنها مهجورة فيما اذا عرى عن الدخول ومستعملة فيما قارنه قال (فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب أن يكون مجازا عن جزء من الزمان) أقول ان قيل ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى أقرب المجازات اليها فكان يجب أن يصار الى جزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك اذا لم يدل دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما يأتي من الآية والاستعمال قال (قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله فلا يتحقق تجدد الامثال) أقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالنوع والمختلفات بالشخص ولا شك أن أفراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها كذلك بخلاف الكلام فانه لا يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه ان كلا من الحروف نوع من اللفظ فتكرر

بالمنفعة الخاصة النوعية بدلا لا معا فيلزم من استعماله في المعنيين اعتبار الانفرادين في استعمال واحد واعتبار الاجتماعين المتقابلين لها ولو سلم أن المراد التعيين لا القصر لكن هذا أيضا يوجب أن لا يراد باللفظ حقيقة الا المعنى الواحد لان معنى الاستعمال بطريق الحقيقة أن يكون على قانون الوضع أي ارادة المعنى لاجل أن الواضع عين ذلك اللفظ له ولا شك أنه لم يوضع في أحد الوضعين لفظ المشترك لكل واحد من المعنيين بحيث يكون كل واحد منهما مناط الحكم ولا يلزم من كون الاستعمالين في كل منهما حقيقة أن يكون في الاستعمال الواحد فيهما حقيقة وبالجملة أن الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب أن لا يراد به الا هذا المعنى والالفات الغرض (قوله لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) لان المتنازع فيه هو الاستعمال في الكل بأن يكون كل واحد مرادا بالاستقلال لا بالدخول في الامر الثالث فلا يتصور الاستعمال بطريق التجوز لعدم المجموع ولا لارادة الكل على أنه نفس الموضوع له لان التقدير خلافه قيل عليه ان كان

المرة

المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتدة بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما أن اليوم ظرف الفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وبحاله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أولى عند الاختلاف فيما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم يصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه ان أريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها)

في شرح الوقاية بوجه آخر حيث قال اعلم أن المراد بالامتداد امتداد يمكن أن يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك أن الكلام يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار (قوله لا يكون مثله الخ) الاول اما تكرار حرف واحد فلا عبرة به لان التلفظ به لا يوصف بالتكلم عرفا (قوله مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو) وقد مر أن الممتد في الركوب بقاؤه لا أصله الذي هو الانتقال من الارض على الفرس ولكن القرينة دلت ههنا على أن المراد به الانتقال والبقاء لا الانتقال والنزول اذ لا يدفع العدو الا بالبقاء على الفرس بعد الركوب فلذا أورد السؤال ثم أجاب (قوله على أنه لا امتناع في حمل اليوم الخ) فيه بحث لان وجوب الركوب مثلا انما هو عند اتيان العدو لا مطلقا فلو حمل اليوم على بياض النهار لا يكون الظرف معيارا عند عدم امتداد مقدار بياض النهار

مجانسة لا مماثلة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن السؤال وعما قيل الخ قال (يعني ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه معيارا الخ) أقول يتضمن الجواب عن قوله فان قلت كما أن اليوم ظرف للفعل المتعلق به الى آخره وعما قيل سلمنا الخ أما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل المضاف اليه أيضا لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة

لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) أي كون ظرف الزمان (معيارا له) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أي الفعل (كوقوع الطلاق هنا) أي في قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذي سبق (بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله أي على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فيمن قال

هناك مجموع كان كل واحد من المعاني داخلا في المراد لا نفسه ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بينهما والجواب عنه أنه ليس شئ وراء كل واحد فلو جمع بينهما و زعم

لله علي صوم رجب ونوى باليمين أنه نذر ويمين) هذا مقول القول (حتى لو لم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا وهذه ثمرة الخلاف وإذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) هذا دليل على قوله ولا يرد ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله (لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم كأن شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) والحاصل أن هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر دلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما أن لفظ الاسد اذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله (يرد عليه أنه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو) أي اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز

بموجبه

أي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما في الحنطة يعم أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد وأما حقيقة أكل الحنطة فهو أن يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها (قوله لله علي صوم رجب) وقع في عبارة فخر الاسلام رحمه الله غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لان القائل اما أن لا ينوي شيأ أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في أول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند أبي يوسف رحمه الله الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين

(قوله يعم أكل عينها) هذا على ظاهر الرواية عنهما وذكر في حقائق المنظومة أنه لا يحنث بأكل عينها عندهما ثم هذا اذا لم ينو شيأ وأما اذا نوى أن لا يأكلها حبا فلا يحنث بأكل خبزها وسويقها عندهم كذا في المبسوط (قوله فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق) قيل عليه كما أن السويق جنس دون جنس الدقيق كذلك الخبز جنس دون جنس الدقيق وهو جنس دون جنس الحنطة لكن الكل متخذ من الحنطة وقد يوجه اختلاف الجنسية بأن الدقيق متخذ من الحنطة الغير المغيرة بها وحقيقتها بخلاف السويق اذ يغير الحنطة أولا بالقلي اسما وحقيقة ويغير طعمها وخواصها وطبيعتها ثم اتخذ منه السويق وبالجملة مبنى الايمان على العرف وأكل السويق لا يعد أكلا للحنطة بخلاف أكل الدقيق وما يتخذ منه (قوله لان المراد رجب بعينه) تعليل لكون رجب الغير المنصرف معدولا عن الرجب المعرف باللام العهدية ولو لم يعتبر العدل كان منصرفا اذ ليس فيه سبب الا العلمية وفي الحديث ان رجبا شهر معظم وهذا التعليل ذكره صاحب الكشف وتبعه الشارح وفيه بحث وهو أن رجبا علم لان جميع أسماء الشهور من باب الاعلام الجنسية يدل عليه دلالة قطعية امتناع شعبان ورمضان من الصرف فان الالف والنون المزيدتين لا يؤثران في الاسم لمنع الصرف الا مع العلمية وتعريف العلم يمتنع أن يكون بالاداة فلا يكون أصله الرجب على أن العدول من علم الى علم باطل غير وارد كذا ذكره مولانا شمس الدين الاصفهاني في شرح البدائع للساعاتي ومال الى أن منع الصرف سهو من الناسخ وأيده بانه وقع منونا في كثير من نسخ البزدوي ويمكن أن يجاب بان بعض الاعلام قد يدخله حرف التعريف للمح الوصفية الاصلية كالحسن فلعل الرجب منه والفرق في ذلك بين علم الجنس وعلم الشخص يحتاج الى نقل ثم العدول عن علم جنسي الى علم شخصي ليس ببعيد على أن اللام التي تدخل على الاعلام للمح معنى الوصفية انما تدخلها بعد اخراجها عن العلمية واطلاقها على المسمين بها أوصافا لقصد المدح أو الذم كما صرح به في شرح اللب للسيد عبد الله فليس حينئذ فيه اذكر

تقديرا دون ذكره وهو منتف في المضاف اليه وأما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بياض النهار في الاول لكونه أولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل عنه الا عند تعذره وعلى مطلق

أنه مجازي ولا شك أن اللفظ في كل واحد حقيقة لزم الجمع أما الحقيقة فظاهرة وأما المجاز فعلى زعم من يدعي

بموجبه أي لازمه المتأخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمى تحريم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه أي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز ما لم تستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فقهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل أن الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من أن معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له

عدول من علم الى علم كما ظنه (قوله أي لازمه المتأخرين) فالباء في بموجبه زائدة (قوله للمباح الذي هو صوم رجب) أراد بالمباح ما لا وجوب في أحد طرفيه والا فالصوم من قبيل المندوب لا المباح المصطلح (قوله مارية أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام دخل بمارية في يوم عائشة رضي الله عنها أو حفصة فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فنزلت وقيل شرب عسلا عند حفصة فتواطأت عائشة وسودة وصفية فقلن انا نشم منك رائحة المغافير فحرم العسل فنزلت (قوله وقيل معناه الخ) وقيل معناه أنه يمين بواسطة معناه وهو الايجاب فان الايجاب المباح يوجب تحريم ضده وهو اليمين قاله فخر الاسلام وقيل مراده بالايجاب الوجوب مجازا (قوله ودلالة اللفظ على لازم معناه الخ) مرتبط بتقرير المصنف وبالقيل معا فالنظر وارد عليهما (قوله وفيه نظر لما سبق الخ) نظره انما يرد على ما قرره والا فالتقرير ما في فصول البدائع وهو أن قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد منه انهما لا يراد ان ارادة قصدية وأما ارادة لوازم الحقائق بطريق التبعية للحقائق وكونها لازمها فليس بجمع بين الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وهذا معنى قولهم اسم الذات مستجمع جميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض والاقالة يسميان بيعا لانه من لوازمهما وكشراء القريب يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته فكذا ما نحن فيه مسماه نذر أطلق عليه وموجبه يمين قصد معه أو بدونه لكن لا اطلاقا للصيغة عليها أو ارادة لها قصدية

الوقت في الثاني لان ارادة النهار لما امتنعت أريد مطلق الآن لدلالة الآية والاستعمال قال (ودلالة اللفظ على لازم معناه الخ) أقول هذا مرتبط بتقرير المصنف رحمه الله تعالى وبما ذكر يصير أيضا غير مختص بالاخير قال (وفيه نظر لما سبق غير مرة الخ) أقول منشؤه قولهم ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق المجاز فيكون واردا على المصنف رحمه الله تعالى وعلى ما ذكر يصير أيضا غير مختص فان قيل كما أول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا فليؤول قول المصنف رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا بأنها لا تكون دلالة على المعنى المجازي قلنا يأباه قوله وانما المجاز هو اللفظ الذي استعمل و يراد به لازم المعنى الموضوع له الخ والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب الثاني الذي سينقله عن صاحب الكشف بأن يقال ما هو المعنى المجازي وهو تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي

ذلك ولا علينا اثباته وبالجملة لو استعمل المشترك في أكثر من معنى واحد مجازا لزم الجمع وتصدق هذه الشرطية مع كذب المقدم ولا حاجة الى القول بأن استعمال المشترك في معانيه بطريق المجاز لا يتصور الا أن يكون بينهما علاقة فيراد أحدهما على أنه نفس الموضوع له والآخر على أنه يناسبه ولا يراد كل واحد على أنه مجاز فيه بالاستقلال اذ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مجازا باطل بالاتفاق (قوله فان قيل) معارضة على دليل امتناع عموم المشترك على ما صرح بقوله اعلم أن المجوزين تمسكوا فقوله قلنا لا اشتراك منع لذلك وانما أورده في صورة الدعوى لكونه مذهبا له ولقوة وروده وما يقال انها من الله رحمة ومن الملائكة استغفار فقد قال السيد الشريف قدس سره انه من كلام العوام والدليل على اشتراك الصلاة معنى هو أن الاشتراك اللفظي خلاف الاصل فلا يرتكب من غير ضرورة ولو صح تفسيره بما ذكر فهو محمول على بيان اللازم وان حمل الآية عليه

يوجب ركاكة الكلام على ما بينه المصنف رحمه الله لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر من المقتدى به اذ لا ايجابه

ويمكن أن يقال) في جواب هذا الاشكال (لاجمع بينهما في الارادة) لانه نوى اليمين ولم ينو النذر (لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وتحقيقه هذا الجواب أما نسلم أن اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازي ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما ان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما أو نوى اليمين فقط فنذر ويمين أما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيما نواهما وأما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي أوردته اشكالا وهو قوله (وان قيل يلزم ان يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لان النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى واذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى لا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه قضاء القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء

ولهذا اعدل المصنف رحمه الله في تحرير البحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا واذا أريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله ويمكن أن يقال في جواب هذا الاشكال) يعني أصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في حاشر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول أنه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة ولا تثبت من غير نية والثاني أن تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله

بل اللزوم والتبعية (قوله فانه لا يندفع بهذا المقال) فيه بحث لان المصنف قرر الاشكال بالترديد فيجوز أن يكون الجواب اختيار الشق الثاني ومنع الجمع في الارادة نعم لو اقتصر على الشق الاول لم يكن الجواب جوابا عنه ويمكن أن يتكلف ويقال لا شك أن المقصود ابطال ما قيل في الجواب السالف من أن اليمين موجب الكلام وذكر الشق الثاني لتأكيد ارادة الشق الاول كانه قيل ليس اليمين الا موجب الكلام والا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتعين أن يكون موجبه كما صرحت به فوجب أن ينعقد اليمين بلا نية (قوله فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور) قال الفاضل الشريف هذا مردود بأن كلام المصنف مخصوص بالانشاآت الشرعية حيث قال لكن في الانشاآت الشرعية يمكن أن يثبت الخ وقد يقال فيما ذكره نوع تحكم لان المعنى الحقيقي اذا لم يوجد ما يمنع ارادته من اللفظ ثبت بنفس اللفظ سواء كان خبرا أو انشاء شرعيا أو عرفيا وقد يجاب بأن في الانشاآت الشرعية مزيد قوة فلا تحكم وفيه منع (قوله فلا تثبت من غير نية) قيل فيه بحث لانه ينبغي أن يحتاج العتق الى النية في شراء القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع وجوابه أن عتق القريب انما لزم من دخوله في ملك الشاري حتى لو ملكه بالارث والهبة عتق عليه وان لم ينو فاذا استعمل الشراء في الشراء المجرد دخل المشترى في ملك الشاري وعتق عليه بحكم الشرع من غير توقف على الارادة ولا كذلك اليمين

غير موقوف على الارادة وهو لو به سببا ليس معنى مجازيا فلا يلزم الجمع الممنوع قال (لا الاشكال الوارد على جواب القوم الخ) أقول زعم بعض شراح المغني أن المصنف رحمه الله تعالى أجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني فقال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاآت يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي والمجازي وان لم ينو ان أراد وليس من الصور الخ قال (يدفع هذا بأن كلام المصنف مخصوص بالانشاآت الشرعية التي يثبت هي مناط لاحكامها بوضع الشارع حيث قال لكن في الانشاآت يمكن أن يثبت للكلام المعنى الحقيقي والمجازي الى آخره) أقول فلا يلزم من ثبوت المعنى الحقيقي فيها بقدر نفسه ثبوته في جميع صور الخبر والانشاآت المردية قال (والا فقد نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين) أقول كلاهما اختيار للشق الاول تقرير الاول ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت بلا نية وتقرير الثاني ما مر أن ما هو المعنى المجازي ولا يتوقف على الارادة ليس معنى

لان هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أدل فيه ۞ (مسألة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا أعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا في التخصيص أو لم يكن نحو

اعتاقا قصدا ولم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ماذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ماهو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الاصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل أن يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز) أي استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة أن الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الامرين شاء لكن قوله انا أعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء

فظهر الفرق (قوله ومن بديع الكلام الخ) غرابته بوجوه الاول أنه يلزم على هذا التقرير أن لا يكون يمينا فيما اذا قال نذرت أن أصوم رجب ان نوى النذر واليمين لعدم اللفظ الذي يصح به نية اليمين بخلاف التقرير السابق الثاني أن اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب نص عليه في كتب النحو الثالث أن القسم ليس بمقصود المعبر بهذه العبارة أصلا وهو ظاهر (قوله استعير للسرعة) لان الغليان سبب سرعة الحركة (قوله لا ريب فيها) أي لا ابطاء (قوله للتوبيخ والانكار) التوبيخ في الاول على عدم الايمان وكذا الانكار له وفي الثاني على نفس الكفر ثم وجه المناسبة في الاول أن الامر بشئ سبب للتوبيخ على عدم فعله والانكار له وفي الثاني أن التوبيخ والانكار ضد الامر اذ هو شرع المأمور به وهما لانعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما فلا يلتفت الى ماقيل حمل الامر الاول على التوبيخ غير ظاهر (قوله اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء) أي لا يختص وجوبه بذلك فانه خبري وان كان وجوده مختصا به (قال المصنف فاذا قال كل مملوك لي حر) لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة قيل كون المملوك حقيقة في المكاتب ينافي عدم وقوعه عليه عند ذكره بصيغة عامة تقتضي شمول افراده وهي كلمة كل التي للاحاطة الافراد المندرجة تحت مفهوم مدخولها وان كانت تلك الافراد مختلفة غير متساوية بالقياس الى ذلك المفهوم ولذا لا يصح أن يقال كل موجود واجب لذاته لا شرعا ولا عرفا ولا لغة وكذا لا يصح أن يقال كل موجود قائم بذاته بالوجوه الثلاثة ولو كان أولوية بعض الافراد باللفظ موجبا لتخصيصه وقرينة لمجازيه ذلك اللفظ يصح أحد هذين القولين باحد

مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا ولم يقصد اعلم أن صاحب الكشف نقل الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح أن التحريم ثبت بموجب النذر الى آخر ماقال وأمل وجه فساد الاول أنه يقتضي أن يحتاج العتق الى نية في شراء القريب لان غالب الاستعمال في الشراء المجرد وهو خلاف الاجماع قال (ومن بديع الكلام في هذا المقام الخ) أقول انما

اقتداء في مثل فلان يصلي وفلان يصوم وفلان يتصدق فاقرؤا القرآن وقيل عليه الركاكة وعدم ايجاب الاقتداء انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب اذ لا ركاكة في قولنا ان السلطان قد أطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه أيها الرعايا وعظموه فكذا هنا ان الله تعالى يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير مايليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم من الاستغفار لامته فأتوا أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه ولا يخفى انه ليس بشئ

وأما الثانى فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما القرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار ان اللفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق والحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثانى اما أن تكون لفظا أولا واللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك أو زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاول وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا أنه مانع من ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر أنه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما الدلالة العادة أيضا الا انه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية أمثلة تمنع القرينة من ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلهذا أعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلهذا خالف بغيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى

الوجوه الثلاثة مع الا بالاولوية لانه يمكن أن يقال الواجب الوجود أولى بالوجودية من الوجود الممكن وكذا الجوهر القار أولى بالموجودية من العرض قارا أو غير قار كما صرحوا به فى تحقيق كون الوجود مقولا بالتشكيك (قوله وفى السابع الخ) أخره فى البيان عن الثامن لعدم التعيين فيه بنوع بخلاف الثوانى (قوله انما الاعمال بالنيات) تمام الحديث الشريف وانما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه والظاهر عندى والله أعلم أن اللام فى قوله وانما لامرئ على تقدير تفسير النية بقصد التقرب للانتفاع كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وما فى ما نوى مصدر به أى النافع للمرء قصد تقربه الى الله فى العبادات لا عباداته الخالية عن النية وأما قوله فهجرته الى الله ورسوله فنزول على اقامة السبب مقام المسبب لاشتهار المسبب أى فقد استحق الثواب العظيم المقرر للمهاجرين وعلى هذا قوله فهجرته الى ما هاجر اليه أى لا يستحق الثواب فلا يلزم اتحاد السبب والمسبب (قوله وكلاهما يفيد الحصر) أما الاول فظاهر وأما الثانى فبدلالة اللام الاستغراقية كما فى قولهم الكرم فى العرب فاذا اجتمعا فاما أن يحمل اللام على الجنس ويكون انما مستقلا بافادة الحصر والحمل على الاستغراق ويكون أحد القيدين للحصر وكذا للآخر وقد يقال المستفاد من الاستغراق اختصاص الحكم لا الحكم بالاختصاص والاول اختصاص فى الاثبات وفى النسبة الذهنية والثانى اختصاص فى الثبوت وفى النسبة الخارجية وذكر انما للافادة الثانية لا للتكرير (قوله والمراد بالنية قصد الاطاعة) اعترض عليه بأن هذا التفسير انما يستقيم فى العبادات المرتب عليها الثواب دون المنهيات المرتب عليها العقاب وأيضا اذا حمل النية على هذا المعنى لم يأت تطبيقه على ما بعده وتقسيمه الى من كانت هجرته الى الله ورسوله والى دنيا يصيبها وامرأة يتزوجها فانه تفصيل للمجمل السابق والصواب أن يفسر النية بتوجه القلب نحو ايجاد الفعل وتركه (قوله من انما الغرض)

معناه وديه الظهور أن القسم ليس بمقصود المصنف بهذه العبارة قال (والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى) أقول فيه بحث لان أهل الحديث صرحوا بأن النية فى الحديث محمول على المعنى

غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على ركنه وشرطه فانه من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا كالجامع اما عندنا فلان المشترك لا عموم له وأما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت أحدهما) وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب (انتفى الآخر) أى النوع الآخر وهو الجواز

لان الركاكة التى أوجبها الاشتراك اللفظى انما هى فى استعمال الصلاة فى معانيها المتعددة مرادا بها ادلس على ذلك التقدير أمر مشترك هو المقصود بالايجاب بل الامر اعتناء وارادة وجوب الدعاء له والثناء عليه على المأمورين به من غير العامة الخصوصية لان الله تعالى برحمه والملائكة يستغفرون له وأى ركاكة أظهر من ذلك وأين معناه فيما هنالك وأما

قضيته أن السلطان خلع الخ فهى مسوقة للحث على الاقتداء به فى مطلق التكريم له والمعاملة بالجميل

المياه

الماء فاغتسل أو غسل أعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على أثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجد تصح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا أما عندنا فلان المشترك لاعموم له وأما عند الشافعى رحمه الله فلان المجاز لاعموم له بل يجب حمله على أحد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله على النوع الثانى بناء على أن المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو أقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضى الله عنه على النوع الاول أى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تنفى الصحة فالوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر

من جلب نفع أو دفع ضر حالا أو مؤجلا ويمكن أن يجاب بأن التفسير المذكور بناء على حمل الاعمال على العبادات كما اختاره البعض وحاصل التقسيم من وجد له النية حصل له الثواب ومن لا فلا وأما قوله فيما سيأتى والاثم فى الاعمال المحرمة فبيان لقسم الحكم الاخروى مطلقا اشارة الى عموم الاعمال فى الحديث للمنهيات فليتأمل (قوله يدل عقلا الخ) منع ذلك لجواز أن يقدر المتعلق فعلا خاصا أو يحمل على حذف المضاف من النيات أى الاعمال معتبرة بالنيات ومحسوبة بها او الاعمال كائنة بحسبها (قوله على صدق العزيمة) أما فى العبادات فظاهر وأما فى المعاصى فكان معنى ابتنائها على صدق العزيمة انه لو وجدت المعصية خطأ أو نسيانا لم يؤاخذ صاحبها لقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان (قوله سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا) وفيه بحث لانه يدل على تحقق الصحة اذا لم يشتمل على صدق العزيمة الذى هو مناط الثواب مع انه ليس كذلك أما عند الشافعى فظاهر وأما عند الحنفية فلما سنذكره من ان انتفاء الثواب اللازم لانتفاء صدق العزيمة يستلزم انتفاء الصحة اللهم الا أن يقال مراده أن مبنى الاول على صدق العزيمة من حيث خصوصه ومبنى الثانى على تحقق الاركان والشرائط المعتبرة فاذا وجدت ولوحظ وجودها بالاجمال يحكم بالصحة وان لم يلاحظ اشتمالها على خصوصية العزيمة وبهذا القدر يظهر اختلاف النوعين فتأمل (قوله والاثم فى الاعمال المحرمة الخ) هذا لايلائم تفسير النية على الوجه السابق (قوله كان مشتركا بينهما) أى مشتركا لفظيا وأما اشتراك الحكم الاخروى بين الثواب والعقاب والحكم الدنيوى بين الصحة والفساد فاشتراك معنوى كالانسان بالنسبة الى افراده (قوله فحمله الشافعى على النوع الثانى) فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية وبناء اشتراط النية وعدمه فى الوضوء والغسل عليها كما ذكروا مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم

اللغوى ليتأتى تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت الهجرة الى الله ورسوله عليه السلام او الى دنيا

معه وتعليل لاستحقاقه للاحسان اليه والانعام عليه والامتثال بالخدمة بين يديه ولو حمل الآية على ذلك لم يكن الى الاستدلال على استعمال المشترك فى معانيه سبيل وأما لو جعلت مسوقة للحث على الاقتداء به فى الاطلاق وبالامير فى افاضة الخلع بالخدمة له واظهار العبودية فهى متناهية فى الركاكة (قوله وهذا جواب حسن) قيل نعم لو اكتفى بمنع اشتراك الصلاة بين المعانى المذكورة بجواز الحمل على الاشتراك المعنوى من غير تعرض لايجاب اتحاد معنى الصلاة فى الآية قلت قد عرفت ان المصنف قرر البحث المصدر بقوله فان قيل استدلالا من طرف المجوزين لاستعمال المشترك فى معانيه فيكون معارضة بالنسبة الى المطلوب فلو كان الجواب عنه باثبات عدم الاشتراك أو عدم الاستعمال يكون معارضة لتلك المعارضة ولا مساغ له لان المعارضة لا يقدح فيها الا بالمنع والنقض فقوله لا اشتراك منع لا دعوى الا انه تنزل بعد ذلك على بيان استحالة حمل الصلاة على الاشتراك على الوجه الذى قررناه (قوله يراد بالسجود الانقياد الخ) فيكون معنى قوله يسجد يتسخر لقدرته ويخضع على عظمته ولا يأبى عن امتثال أمره وتدبيره فيكون أعم من امتثال جميع التكاليف الالهية

ومطاوعة حكم التكوين وتخصيص الكثير من الناس لاخلال الكفار في امتثال الاوامر التكليفية فلا يرد

كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر أما أولا فلانا لا نسلم أن الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شئ وان كان الحكم في الحقيقة ثابتا لمعانيه وأما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فله أن يقول هذا الحديث من قبيل الحذف لا المجاز أي حكم الاعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لابد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا تفتقر صحته الى النية بالاجماع وأما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء أو رفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بأن يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد

اشتراط الحنفية عدم كونه امنا أو لا يضرهم تقدير الصحة ولو كان من العبادات عند الحنفية أيضا اشترطوا النية وان كان المقدر الثواب اذا كان من غير العبادات عند الشافعية أيضا لما اشترطوا النية فليتأمل (قوله أما أولا فلانا لا نسلم الخ) ان قيل مراد المستدل أن كون الثواب بالنية متفق عليه وكون الجواز بها مختلف فيه فحمل اللفظ على المتفق عليه أولى من حمله على المختلف فيه ورد بأن حمل الاتفاق على كون الثواب بالنية كما ذهب اليه هذا القائل وجعل هذا الاتفاق دليلا على أولوية ارادة الثواب من الحكم يأباه ان ذلك الاتفاق ليس اتفاقا على ثبوت أحد النوعين على ما تدل عليه عبارة المتن لان أحد النوعين انما هو الثواب لا كون الثواب بالنية (قوله وأما ثانيا الخ) قد يجاب عنه بما أشير اليه فيما سبق من انه استقراء نفي فلا يفيد والحذف خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة مع ارادة الحكم بنوعيه حقيقة أو مجازا وأنت خبير بأن هذا انما يتجه اذا تبين رجحان المجاز على الحذف فتأمل (قوله وأما ثالثا فلان الخ) أجيب عنه بأن حاصل معنى لا ثواب عمل الا بالنية ان كل عمل مثاب به بالنية ولا يلزم انعكاسه كنفسه كليا ولا عدم العموم وأما ما يتوهم من أن النية من الاعمال التي يثاب بها ولا تحتاج الى نية أخرى والا يتسلسل فمدفوع بأن هذا التخصيص ضروري بخلاف التخصيص اللازم على ما ذكره الشافعي رحمه الله (قوله لو كان الصحة عبارة عن ترتب الغرض) فيه مناقشة وهو ان الصحة لو كانت مستلزمة ترتب الثواب من غير أن يكون عبارة عنه لا يستلزم انتفاؤه انتفاءها لاستلزام نفي اللازم نفي الملزوم (قوله أما لو كانت الصحة عبارة الخ) ظاهر السياق يدل على أن الاولين مقابلان لكون الصحة عبارة عن ترتب الغرض والآخرين مقابلان لكون الغرض الثواب ويمكن أن يجعل الاولان أيضا مقابلين لكونهما عبارة عن ترتب الغرض يؤيده ما قيل لا خلاف بين المتكلمين والفقهاء في تفسير صحة العبادات انما الخلاف في تعيين الاثر المطلوب ههنا فجعله المتكلمون موافقة أمر الشرع وهي بعينها ترتب الاثر المطلوب الذي هو الغرض والفقهاء رفع وجوب القضاء (قوله بل هو موضوع لاثر الشئ) فيه بحث لانه اذا

أصابها أوامر أو يترتب عليها فانه تفصيل للمجمل السابق فليتأمل قال (أما أولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق) أقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لابد أن يكون الثواب مرادا بالاتفاق ليتحقق عمومه بمعنى ارادة معنييه وهو ممنوع وغايته عدم الثواب اتفاقا وهو لا يقتضي كونه مرادا بالاتفاق قال (وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام الخ) أقول يعني انكم وان أردتم حكمها لكن لما أردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم تخصيص الاعمال بما له ذلك قال (بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه) أقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا معنويا

ما قيل ان ارادة الامتثال لا تصح في غير المكلفين وارادة مطاوعة التكوين أو مطلق الاطاعة تنافي تخصيص كثير من الناس للقطع بشموله الجميع ولا بد في الكلام من محذوف أي يسجد كثير من الناس طاعة وعبادة ويكون المراد في الاول الانقياد والخضوع (قوله وأيضا لا يبعد الخ) قيل عليه حقيقة السجود وضع الجبهة على الارض لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لا يكون ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في السماويات مثلا مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال ألم تر ورد بأن حقيقة السجود انما هي الخضوع والتذلل مع التطامن كما في قول الشاعر

بجيش تضل البلق في حجراته
ترى الاكم فيه سجدا للحوافر

(وقال)

وقدن لها وهما آبيا خطامه
وقلن له اسجد لليلى فاسجدا

وعدم اطلاق السجود لغة على وضع الرأس من سائر الجهات لو سلم لا ينافي الخضوع المعتبر فيه وقد ذكر في مجمل اللغة انه وضع الرأس مطلقا ورد بأن المصنف لا يدعي ان

والثواب

(ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه ينصرف الى الجواب لان معناها الحقيقى مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى فى المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى فى المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض الافراد أولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص الغير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد أولى يكون مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وهنا نعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ بأى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية حينئذ الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا أرادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا أعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله

والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما بارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك فى شئ وأجاب المصنف رحمه الله عن ذلك بأنا لا نعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه أثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقى ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا وان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ (قوله ونحو لا يأكل) حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو أن يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لانها لا تكاد تشرب الماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض (قوله وكالاسماء المنقولة) فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة (قوله ونحو التوكيل بالخصومة) فان نفس اللفظ

كان موضوعا لذلك كان مشتركا كالقطيا لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق وجوابه انه ليس المراد باللزوم اللزوم العقلى بل الترتيب فى الجملة ولو بمقتضى الوعيد أو الوعد فلا ينافى مذهب أهل الحق (قوله ولا شك ان الملابس الخ) فيه منع لانه خصوصية الثواب مثلا ملابس أيضا للمعنى الحقيقى لكونه لازما فى الجملة فالاولى ان تترك هذه المقدمة فى وجه النظر ويكتفى بما فيها (قوله وعلى الكرع عنده) قال فى الهداية ان كلمة من

لان الصحة والفساد بمعنى سقوط القضاء لازم له شرعا بخلاف الثواب والعقاب كما هو مذهب أهل الحق

طلق امرأتي ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا

قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان أو انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا عما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغي أن يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم المجاز وغير المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى أبعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة

للتبعيض وحقيقته في الكرع والصواب ان كلمة من في المسئلة لابتداء الغاية عنده وللتبعيض عندهما كما صرح به المصنف في شرح الوقاية وهو المناسب للمدعى لان الشارب اذا كرع لم يكن ابتداء الشرب من البئر وأما اذا جعلت للتبعيض فيكون المعنى لا يشرب من مائه والنفي متحقق في الكرع وحينئذ لكن الامام يحتاج الى الفرق بين هذه وبين مسئلة من شاء من عبيدي عتقه فهو حر حيث حمل من هناك على التبعيض كما مر (قوله بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الكل في الجزء) فان الخصومة جواب بطريق الدفع فان اعتبر جوابا مقيدا بأنه على طريق الدفع فهو مقيد استعمل في مطلق الجواب وان اعتبر انه جواب ودفع أعني انه عبارة عن مجموع الامرين فهو كل استعمل في الجزء وهو مطلق الجواب (قوله في مجلس القاضي) اشارة الى مذهب أبي حنيفة رحمه الله فان أبا يوسف يجوز اقراره مطلقا واعلم ان الوكيل في الخصومة على ما في الذخيرة على خمسة أوجه الاول أن يوكله بالخصومة ولا يتعرض لشئ آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار أيضا عند علمائنا الثلاثة الثاني أن يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار فقط عند محمد رحمه الله وعند أبي يوسف رحمه الله يصير وكيلا بالانكار والاقرار ويبطل الاستثناء الثالث أن يوكله بالخصومة غير جائز الانكار فيصير وكيلا بالاقرار فقط في ظاهر الرواية وعن أبي يوسف يصير وكيلا بالاقرار والانكار ويبطل الاستثناء الرابع أن يوكله بالخصومة جائز الاقرار فيصير وكيلا بالانكار والاقرار عندنا خلافا للشافعي الخامس أن يوكله بالخصومة غير جائز الانكار والاقرار اختلف فيه فقيل يجوز وقيل لا يجوز (قوله عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا) قيل توهم الشارح ان المراد بالخصومة المهجورة شرعا هو انكار الوكيل بحق المدعي محقا كان المدعي أو غير محق ولو كان كذلك كان الواجب على الوكيل بالوكالة أحدهما وهو الاقرار اذا كان محقا والانكار اذا كان غير محق وليس كذلك بل هو مخير بالوكالة فيهما أيضا والو أقر وهو يعرف انه غير محق ينبغي أن لا ينفذ اقراره لانه مهجور شرعا بل المراد بها المجادلة والخصومة لا ما ذكره فانما هي المنهية شرعا وأما الاقرار وهو غير محقق فأمر مبطل لا يجعل في التوكيل وقبول الوكالة له اعتبار وان استحق الثواب والعقاب باظهار الحق وستره لانه ليس له في الكلام دليل وقد يجاب بان مراد الشارح بالخصومة هو المنازعة التي تفضي الى الفشل وذلك غالبا ينشأ من الانكار ولذا قال والانكار الخ (قوله ولا يصح الانكار أصلا) لانك قلت القرينة قائمة على ان المعنى الحقيقي وهو الجواب مع الانكار غير مراد (قوله عما دلت عليه القرينة) وهو مطلق الجواب المتناول للاقرار

وفي لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفي التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان طارق عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك ولما اليمين اذا دخلت على النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أول المسئلة وهو انه لابد للمجاز من قرينة

حقيقة هي وضع الرأس بل يجوز ان يكون هو المراد في المقام ولو على التجوز لما دل الدليل وقام البرهان على عدم عموم المشترك وبأن الاشكال يندفع بالتغليب وبحمله على الطرف الاعلى وبأن المخاطب عارف بمواقع الخفاء ومظان الاشكال والا فالالزام مشترك الورود لان الانقياد في الجمادات والحيوانات بل في الارض والسموات أخفى منه (قوله ولا يحكم باستحالته الخ) بل عليه الحكم باستحالته منهم الا ان ذلك خارج عن قدرة الله تعالى بل باعتبار انه

كا

قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لايترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازى أولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى أكل ما فيها ۞ (مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازى معا كقوله لامرأته وهى أكبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنتى اما الحقيقة) أى المعنى الحقيقي (وهو النسب فى الفصل الاول) أى فى الاكبر سنا منه (فظاهر وفى الثانى فلانها) أى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (امان يثبت مطلقا أى فى حقه وفى حق من اشتهر النسب منه) أى تكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى ممن اشتهر منه (ولا يمكن هذا) أى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه ممن اشتهر منه (لانه يثبت ممن اشتهر منه أو فى حق نفسه فقط) أى يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب فى حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفى ممن اشتهر منه (وذا متعذر) أى الثبوت فى حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أى تكذيب الشرع المدعى (أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) فى انه لايحتمل التكذيب والرجوع (وأما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان

كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة فى المجاز ليتبين أن تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا أى غالبا فى التعامل عند بعض المشايخ وفى التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لايترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح فى مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها اذ يكون الاستعمال فى حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفى كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما فى مسئلة أكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان فى التكلم كان جعل الكلام عاملا فى معناه الحقيقي أولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والا ففى الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا فى الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك

والانكار (قوله كما هو الواجب) أى فى المحاورات (قوله وفى التفاهم عند البعض) قال مشايخ ماوراء النهر هذا قول أبى حنيفة رحمه الله والاول قولهما بدليل انه لو حلف لا يأكل لحما أو أكل لحم الآدمى والخنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليهما وعندهما لا يحنث لانه لا تعامل فيه (قوله حيث قالوا الخ) اعترض عليه الفاضل السمرقندى بأن زيادة الفائدة فى المجاز دليل مستقل على رجحانه سواء كانت الخلفية فى الحكم أو فى التكلم فلا معنى لبناء أحد الاختلافين على الآخر وأجيب بمنع كونه دليلا مستقلا بلا اعتبار الخلفية فى الحكم اذ لو ثبت ان الخلفية بينهما فى التكلم لم يكن ترجيح المجاز لعموم حكمه ولو ثبت ان الخلفية فى الحكم أمكن (قوله فعندهما لما كانت الخلفية الخ) فيه بحث وهو ان اعتبار الخلفية فى الحكم برجحان المجاز باعتبار الحكم مما يتدافعان لان خلفية حكم المجاز دليل مرجوحيته فلا يمكن ترجيحه بخلفيته اللهم الا أن يقال قول أبى حنيفة رحمه الله فى هذه المسئلة لما كان بناء على اختيار خلفية المجاز باعتبار التكلم فقولهما مبنى على نفى الخلفية بهذا الاعتبار لا على ثبوت الخلفية باعتبار الحكم (قوله لا يثبت التحريم) يعنى ما ذكره المصنف بقوله فلان التحريم الذى يثبت بهذا مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه واذا لم يثبت التحريم لم يثبت المعنى الحقيقي لان الحرمة لازمة له وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم لكن فيه شائبة جعل الاصل تابعا للفرع (قوله الا انه اذا أصر الخ) لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام ولكن لانه لما دام على هذا لا يقربها فتبقى مظلومة معلقة فيفرق القاضى بينهما نفيا للظلم (قوله والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع) أشير فى الكشف الا ان الرجوع عن النسب انما يصح قبل قبول الآخر (قال المصنف بخلاف العتق) فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع ذكر قوام الدين فى شرح الهداية والبزازى

قال (الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما) أقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب التفرقة والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضى دفعا للظلم قال (ولهذا يصح شراء ابنه وبنته) أقول أى لكونه غير مناف للملك يصح شراؤهما حتى يملكهما بالشراء ثم

المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف لملك النكاح فلا يكون بحقا من حقوقه) بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما أن يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما أن تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حقه فقط ثم هذا اما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا وأما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة أيضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالتحريم الاول ما يثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثاني ما ثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فأقول لا حاجة الى قوله اما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الملزوم الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا والدليل الثاني لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا متعذر أيضا للمنافاة المذكورة ولو ورد بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن (مسئلة الداعي الى المجاز)

متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للذكر بسنا منه مجازا عن ذلك وأما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح والزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالاذرمية ولئن رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فهو للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا (قوله واعلم) الاستدراك المذكور وانما هو على ما أورده المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال أو في الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستغن عن اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي أبديناه أي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما أن تجعل ثابتة مطلقا أي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو باطل أيضا لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل أشار الى أن دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وآكده وانما وقع للمصنف رحمه الله ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر أيضا في حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله أيضا مشعر بذلك أي تعذر في حكم التحريم أيضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد أن فهم اللازم من اللفظ الموضوع

في شرح القدوري انه لو قال امبده هذا ابني ثم ادعى انه قال كرامة يصدق ولا يعتق (قوله ما أورده المصنف من الترديد القبيح) قيل يمكن ترجيح الكلام الذي نقله المصنف بحيث لا يكون الترديد

يبطل الملك المتعين بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح أصلا ولا يترتب عليه حكمه قطعا فال

للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا أطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا أريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لاتحاد دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي أو لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله والاكثرون على أن دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي يتنفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالخنفقيق فيجب أن يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل

فيه قبحا وهو أن يقال قوله وهذا اما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم مانعة الخلو لا مانعة الجمع حتى يلزم القبح في الترديد فمعناه أن اثبات النسب المستلزم للتحريم ان كان للنسب فلا يجوز لان الشرع يكذبه وان كان للتحريم الذي هو مدلول التزامي للفظ فلا يمكن لانه مناف فقول المصنف فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الاستلزام اندفع بما قلنا انه ليس مانعة الجمع (قوله وهذا مشير الخ) الاشارة المذكورة ممنوعة بل غرض المصنف اجتماع المجاز والدلالة الالتزامية في الصورة الثانية وانفراد دلالة الالتزام في الاولى (قوله لاتحاد دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع) قال الفاضل الشريف هذا انما يصح على قول من فسر الوضع بمجرد تخصيص اللفظ بازاء المعنى فحينئذ يوجد في المجاز الوضع النوعي والدلالة المطابقية وأما لو فسر الوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى بنفسه من غير اعتبار أمر زائد عليه وهذا أقرب الى التعريف الذي أخذ منه قيدا أولا فحينئذ لا يكون في المجاز الوضع النوعي ولا الشخصي ولا الدلالة بالمطابقة (قوله في نوع الاستعارة) قيل ليس كذلك بل المراد هو الاستعارة اللغوية فيجري في جميع أنواع المجاز وأنت خبير بأن قوله المستعار منه هو الهيكل المخصوص والمستعار له هو الانسان الشجاع والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة هي الشجاعة صريح في الاستعارة المصطلح عليها (قوله وانما يقابله الوحشي الخ) قيل بل يقابله الوحشي المستعمل لا العذب بل عذوبة اللفظ هي السلاسة التي تقابلها الركاكة (قوله فيجب أن يجعل من قبيل الخ) قيل لا احتياج الى ذلك لان ما ذكره الشارح داع آخر لترك الحقيقة لانه من تتمة الداعي الاول فانه قال في المتن الداعي الى المجاز اختصاص لفظه بالعذوبة وهذا محتمل لان لا يكون في لفظ الحقيقة عذوبة وهو الركيك أو يكون فيه عذوبة ولكن تكون العذوبة التي اختص بها المجاز أكثر والى هذا أشار في الشرح ويؤيده انه وقع في بعض النسخ أو لفظ المجاز بدل الواو على انه ان أراد اقتضاء وجود العذوبة في جميع الالفاظ الركيكة فاللزوم غير مسلم وان أراد في بعضها فيبطل المقتضى كيف والعذب قد يسمى ركيكا بالنظر الى أعذب منه (قوله الشتاء أبرد من الصيف) أي الشتاء

(أورد البيان في نوع الاستعارة الخ) أقول يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز لكنه أورد البيان في قسم منه للتمثيل والتوضيح لان الداعي مختص بذلك القسم أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة

له هو الانسان الشجاع والمستعار هو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في رأيت أسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالاصل أن تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلابد أن يوجد أمر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي (اختصاص لفظه) أي لفظ المجاز (بالعذوبة) ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أو السجع) فاذا كان السجع داليا مثل الاسد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع

ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات باحداث الله تعالى كما روي تسبيح الجذع

(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع (أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرمي أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم

فاستعمال المجاز يكون دعوى الشئ بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم (أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن أن يكون معناها مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلا بد من ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وأن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن أن يكون معناها أن يؤدي بعبارة تمام ما كمن في قلبه فانك اذا أردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد

(قوله أو أصناف البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بأن المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل من الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله وبينه بأنه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو أبلغ في برده من الصيف في حره (قوله من المقابلة والمطابقة) قال الفاضل الشريف بيان المحسنات البديعية بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وأجيب بأن الدواعي اللفظية يجوز أن تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب أدهم حصل الطباق بحسب دلالة لفظ الادهم ولو قلت فيه فات الطباق وفيه ان مقابلة اللفظ بالمعنى يأبى عنه الا ان يراد بالدواعي اللفظية ما يورث اللفظ حسنا عرضيا وبالدواعي المعنوية ما يورث المعنى حسنا ذاتيا بقرينة ايراد أمثلة لما له دخل في البلاغة (قال المصنف فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) قيل عليه الترجيح بكون الدعوى في صورة المجاز بينة دون الحقيقة غير صحيح أما أولا فلان اللفظ ملزوم لمعناه وأما ثانيا فلانه لو صح هذا لكان ينبغي أن يتأكد هذا المعنى عند تعدد مراتب الملزوم واللازم باطل بالاتفاق وقد يجاب عن الثاني بان الملزوم واحد لا غير (قوله فعلى هذا لا حاجة الخ)

قيل بيان المحسنات البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله تعالى في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وليس بشئ اذ الدواعي اللفظية يجوز ان تتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب أدهم حصل الطباق بحسب لفظ الادهم ولو قلت فيه فات الطباق قال (المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة الخ) أقول لما كانت القرينة المذكورة

اه

وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شئ يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أى يكون الداعى الى المجاز غير ما ذكرنا فى هذه المواضع (مما ذكرنا فى مقدمة كتاب الوشاح وفى فصلى التشبيه والمجاز) فانى قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفى فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة ۞ (فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة أو العلم مثلا فلا خفاء فى ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع أقوى قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو فى المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة فى اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة فى الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى أولا فى المصدر ثم بتبعيته فى الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر فى نطقت الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بأن كلا من المشبه والمشبه به يجب أن يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال

فيه بحث لان تمام المراد قد يكون داء المعنى المقصود بطريق فى غاية الوضوح ثم الكلام فى الدواعى الى العدول عن الحقيقة الى المجاز فلا بد من ان يكون مطابقة تمام المراد بالنسبة الى الحقيقة فيحتاج الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة ليتم التقريب بخلاف اثبات كون المجازات أوضح دلالة من البعض الآخر (قوله وان أراد الخ) قال الفاضل الشريف يختار الشق الثانى كما يدل عليه قول المصنف ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب من الاستعارة فان المطلوب من الاستعارة ليس الا اثبات المعنى الجامع للمستعار له على أبلغ وجه ولا يلزم من كون المجاز أوضح دلالة عليه أن يكون هو المعنى المجازى فان اللفظ قد يستعمل مجازا فى معنى ويكون المطلوب منه معنى آخر وتكون دلالة المجاز على ذلك المعنى الآخر أوضح من دلالة اللفظ الذى هو حقيقة فى ذلك المعنى المجازى وليس الاستعارة ببعيد فان الظاهر فى بادئ النظر أن يكون اللفظ الموضوع لمعنى أوضح دلالة عليه وعلى أحواله المطلوبة منه من لفظ آخر يستعمل فيه مجازا وأما التقييد بكون المشبه معقولا والمشبه به محسوسا فلان هذا المثال أظهر دلالة على المقصود حيث أبرز المعقول فى صورة المحسوس (قوله هو الحقائق) قال فى شرح المفتاح الحق ان الحقيقة هى الماهية باعتبار تحققها وثبوتها فى نفسها من غير تعلق باعتبار المعتبر ولا خفاء فى ان القيام والحركة كذلك بخلاف القائم والمتحرك (قوله دون الافعال والصفات المشتقة منها) اعترض عليه بأن الموصوف بوجه الشبه نفس المشبه والمشبه به وهو لا يختلف باختلاف التعبير فعدم صلوح العبارة الدالة عليه للموصوفية بشئ لفظا لا يقدح فى اتصافه به فيجوز أن يستعار الناطق للدال باعتبار تشبيه الدال بالناطق واتصافهما بالمشاركة وان لم يصلح لفظاهما للموصوفية أجيب بأن المعتبر فى هذا المعنى مفهوم اللفظ حتى اذا قيل لفيت صما عن الخير كان المستعار منه مفهوم الصم تبعا لمفهوم الصم لا لذواتهم فيعتبر فى صحة موصوفيته وعدمها اللفظ الدال عليه اذ به يعلم انه من الحقائق أم من تأليفات العقل كذا فى شرح المفتاح (قوله ولنا فيه كلام الخ) أراد به قوله هنالك وههنا نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لاسماء الزمان والمكان والآلة لانها تصلح للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت طيب وغير ذلك ولا تقع أوصافا البتة وهم أيضا قد خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة وهذه ليست بصفات بالاتفاق (قوله

ارتفع الاخلال بالفهم دفع لقوله بل المجاز يخل وقوله ثم اذا كان المستعار منه الخ دفع لقوله كيف تكون دلالة لفظ المجاز أوضح قال (ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ) أقول يعنى قوله فى الجواب أشهر المحسوسات

والحصى وكذا شهادة الاعضاء والجوارح ورد بأنه مبنى على كون المراد من السجود وضع الجبهة وقد عرفت ان المراد ليس كذلك وبأن معنى التسبيح هو الثناء والنداء باللسان على ما فى الكشاف والصحاح وغيرهما والشهادة خبر قاطع عن مشاهدة بالعين ومعاينة فيشارك السجود فى اقتضاء الوجوه والغرور (قوله

لان الكفار الخ) ولان كونه وكثير من الناس معطوفا على فاعل يسجد فى صدر الآية ممنوع بل يجوز أن يكون مبتدأ خبره حق له الثواب ونحوه حذف لدلالة خبر قسيمه عليه وهو وكثير حق عليه العذاب أو هو فاعل فعل

والصفات بل تجرى فى الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا فى متعلق معنى الحرف وتجرى فيه الاستعارة ثم يتبعه ذلك فى الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معانى الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفى للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت أسماء لا حروفا وانما هى متعلقات معانيها يعنى ان معانى تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا فى المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التى هى المشبه به فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا أوضح الا ان المصنف رحمه الله اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من أن يكون تعقيب المعلول للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع أعم من ان يكون سبعا أو انسانا وقد يقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله بجعل كان الولادة علة للموت أى يجعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام فى تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به فى المشبه

بل تجرى فى الحروف) لانها روابط وآلات الملاحظة فلا تكون موصوفة أيضا وههنا بحث وهو ان معنى الحروف لا يصلح لاعتبار العلاقة المطلقة فلا يجرى فيها المجاز المرسل أيضا فيعتبر واقسم التبعى فى المرسل أيضا اللهم الا أن يقال ما يوجد مجازا فى الحرف بحيث لا يكون علاقته التشبيه فلذا لم يكثر الاقسام واكتفوا بالاستعارة التبعية لكثرتها (قوله والا لكانت اسماء لا حروفا) وقال فى شرحه للمفتاح وهو ضعيف اذ يمنع الملازمة بانه يجوز أن يكون المعنى الواحد مستقلا بالمفهومية بالنظر الى وضع لفظ له غير مستقل بالنظر الى وضع لفظ آخر بمعنى أن يكون مشروطا الحكم الواضع فى دلالة أحد اللفظين عليه ذكر متعلق له بخلاف اللفظ الآخر مثلا معنى الكاف الاسمية والحرفية هو المثل الا ان هذا المعنى مستقل بالمفهومية من الكاف الاسمية دون الحرفية وهذا التضعيف مبنى على ما ذهب اليه الشارح من استقلال معنى الحرف فى نفسه فقد أبطله الشريف فى كتبه فليطلب منها (قوله بنوع استلزام) وهو استلزام المقيد للمطلق (قوله لدوا للموت وابنوا للخراب) ما قبله

قليل عمرنا فى دار دنيا * ومرجعنا الى دار التراب
له ملك ينادى كل يوم * لدوا للموت وابنوا للخراب

(قوله للدلالة على ترتب العلة الغائية) فيه مسامحة اذ اللام موضوعة للعلية والغرضية لا الترتيب المذكور يدل عليه قوله بترتب العلة الغائية كما يدل عليه قوله فجرت الاستعارة أولا فى العلية والغرضية (قوله يستعار أولا للتعقيب الخ) ظاهر كلامه يدل على أن التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقى والمجازى حينئذ بل يكون المعنى المجازى حينئذ عارضا للمعنى الحقيقى وغيره ولا تشبيه هناك أصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت بالولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض وهو التعليل الى العارض المشهور واتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا

المتصف بالمعنى المطلوب قال

(قوله مع ان شكم التنزيل ناطق بهذا) كما قال الله تعالى اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون وقال حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شئ وقال يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون وان من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم قال أبو البركات فى تفسيره مدارك التنزيل أى يقول سبحان الله وبحمده عن السدى قال عليه الصلاة والسلام ما اصطيد حوت فى البحر ولا طير يطير الا بما ضيع من تسبيح الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لاختلاف اللغات أو لتعسر الادراك ثم قال انه كان حليما عن جهل العباد غفورا لذنوب المؤمنين وقال بعضهم لو كان الخطاب للمشركين لما عقب بقوله انه كان حليما غفورا لانه انما يخاطب بالحلم والمغفرة المؤمنون والظاهر أن الخطاب للمؤمنين وعلى هذا لا يستقيم أن يقال ان التسبيح مؤول بالدلالة على الالوهية ونحو ذلك وان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها

ولما

هى تبعية لان الاستعارة فى المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها فى المشتق منه كما تقول الحال ناطقة أى دالة فاستعير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة فى الحروف (فان الاستعارة تقع أولا فى متعلق معنى الحرف ثم فيه) أى فى الحرف (كاللام مثلا فيستعار أولا التعليل للتعقيب) فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره (ثم بواسطتها) أى بواسطة استعارة التعليل للتعقيب (يستعار اللام له) أى للتعقيب (نحو لدوا للموت وابنوا للخراب) لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول

ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب بأن هذا مبنى على ان اللام تدخل على العلة الغائية التى هى الغرض من الفعل الذى يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت عاهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها فى الذهن لكنها معلولة فى الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير لكنه فى الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج ومتعقبا فى الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها فى تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أى جئت على عقبه ولا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمه الله تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية واللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما فى ضربته للتأديب أولا كما فى قعدت من الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف فى اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هى علة لا تقتضى الترتب على شئ وانما يقتضيه المعلول فيجب أن يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذى هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فتكون الاستعارة فى المعلولية لا فى العلية لانا نقول لا نسلم ذلك فى العلة الغائية (قوله وهى فى أسماء الاجناس) أراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة

العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له أعنى تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل الشريف فى حواشى المطول وتطبيق الكلام لا يخلو عن تعسف (قوله للعلة الفاعلية الخ) قال الفاضل الشريف الاولى أن يقول للفعل لان البحث فى ترتب المعلول على الفعل دون الفاعل (قوله ان كان المعلول مرفوعا فظاهر) قال صاحب الترجيح فيه ما فيه اذ المعقب اما المتكلم باللام أو اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شئ عقيب الشئ الاول فتعقيب العلة المعلول جعل المعلول عقيب العلة حيث يجعلها ذات عقب وكانه وهمه على العكس فوقع فيما وقع فجوابه أن ما ذكره غفول عن أصل اللغة فانك تقول زيد عقبه عمرو اذا جاء عمرو على عقبه ثم تعديه الى المفعول الثانى بالباء فتقول عقبته بالشئ أى جعلت الشئ على عقبه صرح به فى المطول وما نحن فيه من الاول كما أشار اليه بقوله يقال عقبته أى جئت على عقبه فلا اشكال (قوله فاللام انما تدل الخ) قال الفاضل الشريف هذا يقتضى أن تكون اللام موضوعة للعلية التى هى أعم من الغرضية لا الخصوصية الغرضية لكونها مستعملة فيما ليس بغرض وحينئذ لم يصح استعارتها من الغرضية لترتب العداوة على الالتقاط كما ذكره الشارح الفاضل وكون الغرضية مندرجة تحت العلية وفردا من افرادها لا يجديه نفعا لان اللفظ انما يستعار مما هو موضوع له لا من افراده فان زعم أن توجيهه مبنى على كون اللام موضوعة لخصوصية الغرضية واستعمالها فى غيرها اما مجازا أو اشتراكا قلت فكذا قول المصنف وهذا بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية الخ مبنى على ذلك نعم يتجه قوله واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه باعتبار العلية لا باعتبار المعلولية على قول المصنف فعلم ان اللام الداخلة على الغرض داخلة على المعلول لكن صحة قوله فرع ثبوت الاشتراك ولم يثبت (قوله أخص مما اصطلح عليه النحاة) فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم

(فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة) أقول فانهم يريدون باسم الجنس ما يقابل العلم قال

لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق وان جوز ذلك صاحب الكشاف وقال البيضاوى ينزهه عما هو من لوازم الامكان وتوابع

(قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر ان المصنف رحمه الله اراد بالحروف حقيقتها ولهذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها لمعان تمييزا لها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها كالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني (قوله الواو لمطلق العطف) اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في زمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي

(قوله قد جرت العادة الخ) انما جرت العادة بذلك لانها تنقسم الى حقيقة ومجاز باعتبار استعمالها تارة فيما وضعت له واخرى في غيره (قوله لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز) فيه بحث وهو ان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان المغلب معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي فيلزم في صورة التغليب الجمع بين الحقيقة والمجاز لا يقال الكل معنى مجازي اذ اللفظ لم يوضع له لانا نقول فحينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صورة جمع ويمكن ان يجاب بما اشار اليه الفاضل الشريف في حاشية الكشاف من ان الجمع في صورة التغليب انما يلزم اذا اريد كل من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هناك ارتباط يجعلهما معنى واحدا عرفا يقصد اليه بارادة واحدة في استعمالات اللفظ انتهى وفي تأتيه فيما نحن فيه تأمل لانه ان لم يوجد الارتباط المذكور فيه لم يصح اطلاق اسم المغلب على المجموع وان وجد صحت ارادة المعنى المجموع بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل فلا جمع والقول بتحقق الارتباط باعتبار علاقة دون علاقة تعسف اللهم الا ان يلزم ان ارادة الكل فيما نحن فيه بطريق اطلاق اسم الجزء عليه وجه آخر لم يذكره الشارح ههنا وان لم يلزم فيه ايضا جمع بين الحقيقة والمجاز كما لا يلزم في الحمل على عموم المجاز ولذا قال والاول اوجه (قوله الواو لمطلق العطف) تقدم حرف العطف على سائرها لكونها اكثر وقوعا وقدم الواو على غيرها لان دلالتها على مجرد الاشتراك ودلالة سائرها على معنى زائد عليه كالتعقيب والتراخي ونحوهما وكانت الواو من سائر حروف العطف بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله وتشريكهما في الثبوت) لان مثل قولنا قام زيد قعد عمرو بدون الواو يحتمل الاضراب والرجوع عن الاول ولا يفيد ثبوتهما ولما عطف الجملة الثانية على الاولى بالواو زال الاحتمال نص على ذلك الشيخ عبد القاهر (قوله او في ذات نحو قام وقعد زيد) فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي ان يكون من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على انه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وفاعل احد الفعلين مضمر فان قلت لعله جعله من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى قلت فحينئذ يلزم جعل اكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا الثبوت وهو خلاف ما صرح به المحققون (قوله ولا على الترتيب) عدم دلالة الواو على الترتيب والمقارنة اذا كان في كلام موجب واما في غير الموجب نحو ما قام زيد وعمرو ففي الظاهر ينفي الاحتمالين اي لم يقوما لا وقتا واحدا ولا مع الترتيب (قوله كما نقل عن مالك

عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن) اي لا تجمع بينهما

الحدوث بلسان الحال حيث يدل بامكانها وحدوثها على الصانع القديم الواجب لذاته ولكن لا تفقهون تسبيحهم ايها المشركون لاخلالكم بالنظر الصحيح الذي به يفهم تسبيحهم انه كان حليما حيث لم يعاجلكم بالعقوبة على غفلتكم وشرككم غفورا لمن تاب منكم (التقسيم الثاني) من الركن الاول في الكتاب من القسم الاول في الادلة الشرعية (قوله والمنقول الشرعي كالصلاة) قال صاحب الكشاف صلى حقيقة لغوية في تحريك الصلوين اي طرفي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة استعارة في الدعاء تشبيها له بالراكع والساجد في التخشع وقيل بعضهم حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان لورودها كذلك في كلام من لا يعرف الصلاة بالهيئة المخصوصة واشتمالها على الركوع والسجود المشتملين على التخشع ورد بالمنع لوجود الصلاة في الشرائع القديمة وان لم تكن على هذه الهيئة (قوله من حيث اللغة) رحمه

رحمه الله ونسب الى أبى حنيفة رضى الله عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو على انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معه ولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا ان فى قولهم لا الف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه ان نصب تشرب باضمار أن ليكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أى لا يجب الترتيب فى غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب أى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها الا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر

ونسب الى أبى يوسف ومحمد) وانما قال فى الاول نقل وفى الثانى نسب لان الاول منقول والثانى مستخرج من بعض المسائل المنقولة عنهما وكذا الكلام فى قوله نقل عن الشافعى (قوله تسامحا) لان النون بعد الالف ليس بكلمة فضلا عن الاسمية ولان الاتحاد اصطلاحا أن يصير شيأ ن شيأ واحدا وههنا ليس كذلك (قوله فلو كان الواو للترتيب الخ) وأيضا لو كان للترتيب لزم التناقض فى آيتى البقرة والاعراف حيث جاء فى احداهما وقولوا حطة مقدما وفى الاخرى وادخلوا الباب مقدما مع اتحاد القضية أمرا ومأمورا وزمانا (قوله يحتمل أن يكون لسلب التعليل) قال بعض الافاضل من نسب الشافعى الى أنه فهم الترتيب فى الوضوء من الواو فقد غلط وانما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدى ووزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة فى ذلك التنبيه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة أن يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجنة فى الكلام ومن أحسن من الله قيلا واعلم أن ماذكره من الحمل على سلب التعليل يدل على انه ليس يلزم من توجه النفى الى القيد ثبوت أصل الفعل فانه توجه الى القيد فى هذا الوجه مع انتفاء أصل الفعل (قوله فيجب أن يكون غسل الوجه الخ) اعترض عليه بان الدال على الوجوب فى هذه الآية ليس الا الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت عليه فمفهومه الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه على القيام الى الصلاة وهو لا يستلزم وجوب تعقيبه عليه والجواب ان مدلول الفاء على ما زعمه هو تعقيب غسل الوجه بطريق الوجوب

فاللفظ الواحد يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد من جهتين قيل بل من جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة فى الفرس من جهة اللغة فانه حقيقة فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض ومجاز من حيث انه من افراد ذوات القوائم الاربع نظرا الى أخذ قيد الجنسية فى تعاريف الامور الاعتبارية ورده السيد الشريف قدس سره بأن الكلام فى المعنى الواحد وماذكره من الاعتبارين داخل فى الموضوع له فيقتضى تعدد المعنى وكون أحدهما موضوعا له لغة والآخر غير موضوع له فيها كما فى لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة فمعناه اطلاقه على المعنى العام الذى فى الفرس لا على خصوصه ففى العبارة تسامح نشأ منه ذلك التوهم (قوله من خطأ العوام) قيل عليه اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة

وأما في السعي بين الصفا والمروة) فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونه من الشعائر لا يحتمله)

أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على أن بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الاهمية أو غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا

الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص وقد الطف السيد الشريف قدس سره في تزييفه ورده حيث قال ان المصنف أراد ان من أطلق الحقيقة على المعنى ان أطلقها عليه بعد ملاحظة الملابسة التي بها صار مجازا والا فخطأ صريح لا يليق من الخواص فحينئذ يكون حمله على خطأ الخواص من خطأ العوام (قوله ان كان في فمه الخ) احتراز عما يستتر المراد لذهول السامع عن الوضع أو القرينة ونحو ذلك (قوله كان طويل النجاد الخ) فانه استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به الاثبات ولا يرجع اليه الصدق والكذب وأما قوله تعالى بل يداه مبسوطتان والسموات

فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم ان يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب أن يتعدد في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وأيديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو وهو فلا يلزم عقب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلاة الآية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب

والفرق ظاهر (قوله وحينئذ يلزم ان يعقب الخ) فيه منع بل اللازم ان يعقب القيام الى الصلاة لمجموع الغسلين (قوله لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح الخ) ايراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه اذا تعددت الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على البعض (قوله لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل) فيه بحث أما أولا فلانه يمكن المناقشة في كون الوظيفة في الرأس الغسل وأما ثانيا فلانه لو سلم لم يفد لان الشارع بين الحكم المنتقل اليه لا المنتقل عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبين (قوله ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان أقيم فاغسلوا بدل فامسحوا لان التعدد الذكري كاف في وجوب الترتيب وأما ثانيا فلان عدم الدليل ليس دليلا على العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم فما يدل على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل سابق في الذكر فيرجح به الدليل المعارض (قوله والجواب القاطع لاصل السؤال الخ) قيل هذا خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند وأيضا ان أراد بقوله من غير تراخ ترجيح وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب

(لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح) أقول ايراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان تقرر في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا تعددت في الكلام يجب تقديم بعضها على بعض فيلزم منه تقديم الغسل على المسح في آية الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب استقلالهما وتعددهما لان المسح راجع الى الغسل فهو هو في الحقيقة قال (ولا يخفى ضعف هذين الوجهين) أقول يعني الجواب والمعارضة أما ضعف الاول فلان كون الوظيفة فيكون المسح رخصة اسقاط لا اسقاط يوجب اتحاد المسح والغسل وارتفاع الاثنينية بينهما وذلك ظاهر وأما ضعف الثاني فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق قال (والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلانه خارج عن قانون المناظرة لان حاصل السؤال منع قوله من غير دليل وذكر الآية بطريق السند وأما ثانيا فلانه ان أراد بكونه من تراخ وجوب الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء كما هو مذهب مالك رحمه الله تعالى فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكمه أيضا ويخالف لما صرح به فخر الاسلام حيث قال المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وان أراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما يحسب بعده متراخيا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء وقال فخر الاسلام

بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأيهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فأمرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحد عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما اذا ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد

مالك فان حكم المعطوف على مدخول الفاء حكمه وان أراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف أيضا فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف الفاء للتعقيب ولذا تدخل في الجزاء (قوله فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به) فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب في الوضوء أيضا لان الامر للوجوب لا يقال وجوبه مختص بمورده وهو الصفا والمروة لانا نقول الاصل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله لو قال لغير المدخول بها) قيد بعدم المدخول لان في المدخول يقع الثلاث اتفاقا لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا و يلزمها العدة فيصادف الاخيران المحل وأما في غير المدخول بها فهو يفيد البينونة ولا عدة لها فلا يصادفان المحل (قوله لما اتفقوا على وقوع الواحدة الخ) الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول يدل على نفي المقارنة وعلى وقوع الثلاث في الثاني يدل على نفي الترتيب (قوله بالشرط عنده على سبيل التعاقب) قيل لفظة عنده غير واقعة موقعه لان الامامين يخالفان في الترتيب اللفظي وانما موقعه بعد قوله كان وقوعها أيضا في قوله كان وقوعها كذلك وجوابه ان التعليق عندهما جملة لا على سبيل التعاقب صرح به في الهداية حيث قال لهما ان حرف الواو للجمع المطلق فيتعلق جملة لا يقال المذكور في الهداية هو التعلق لا التعليق قلت الجملة في التعلق تستلزم الجملة في التعليق فلا حاجة في الجواب الى التمحل بأن المراد بالتعاقب التعاقب الذكري المستلزم للتعاقب الوقوعي ولذا ذكر ههنا لفظة عنده (قوله فيحصل بها التعليق بالشرط) الباء في بها بمعنى في كما في جلست بالمسجد فلا مسامحة بناء على أن مجموع الجزاء والشرط لا يلحق

ألا ترى ان العرب تستعمل الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتأمل قال (وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب) أقول لفظة عنده غير واقعة

والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

مطويات بيمينه واصنع الفلك بأعيننا على ما فرطت في جنب الله الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا وأمثال ذلك فهو من المتشابهات عند أهل الحق والراسخين في العلم أولئك هم المؤمنون حقا والمحققون عدلا وصدقا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب ويعتقدون حقيقته ولا يشتغلون بكيفيته بل يقرون به و يصدقون بموجبه على مراد الله ورسوله وأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء

 يحملونه على الكناية ويشتغلون ببيان الكيفية واثبات الكمية سبحانه وتعالى

تعليق الاول والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفى المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل تعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان فى آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت فأنت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح فى تفريق ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق فى الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس

بالشرط على ان انفهام تعليق المجموع من الباء وان حملت على السببية فمتنوع لان سببية المجموع للتعليق قد يكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وجود الشرط) فيه بحث وهو انا لا نسلم صحة اعتبار المعلق بالمنجز مطلقا الا يرى ان من قال لامرأته التى لم يدخل بها ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت الدار طلقت ثلاثا ولو نجز هذا اللفظ قبل الدخول لم يقع الا واحدة ويمكن ان يجاب عنه بأنه يصح اعتبار المعلق بالمنجز لان الواو للعطف المطلق وهذا لا يختلف بالتنجيز والتعليق واما اختلاف الحكم فى المثال المذكور فلان لا بل لاستدراك الغلط باقامة الثانى مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاول فصار كأنه اعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلاف ما اذا نجز بقوله لا بل لانها بانت بالاول ولم يصح التكلم بالثنتين لعدم المحل (قوله فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة الخ) قيل عليه انتفاء الواسطة بينهما فى التعلق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب قطعى لانه اذا تكلم بكل منها يحصل التعليق لاستقلالها ولا شك فى كون التكلم على سبيل التعاقب والترتيب صريحا بخلاف الناقصة فان الترتيب فيها ضمنى فاذا اعتبر الضمنى فالصريح اولى فالجواب انه اذا انتفى الواسطة يكون كل واحد من التعليق مستقلا فيكون التفريق فى ازمنة التعلق لا فى ازمنة التطليق بخلاف ما اذا تحقق الواسطة لان تعليق الثانى حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه حكما ولا حقيقة لانه يمكن ان تتعلق اجزية كثيرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط الاول لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله واذا كان تعليق الثانى والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا تابعا له (قوله بخلاف ما اذا ذكره بالفاء) هذا ايضا على الخلاف فيما ذكره الكرخى والاصح ان وقوع الواحدة بالفاء اتفاقى كذا فى الهداية (قوله فلا يقبل وصف الترتيب) قيل عليه ان اراد نفس الطلاق لا يقبل الترتيب فى

موقعه لان الامامين لا يخالفونه فى الترتيب اللفظى وان اراد موقعه يعد قوله كذلك فى قوله كان وقوعها

عما يصفون (قوله لكن المقصود من طويل النجاد طويل القامة) فان قيل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لا معنى له الا ارادة معناهما معا قلت نعم لكن لا اسئلة فى هذا الباب والادلة المذكورة فى باب المجاز لا تنتقض فيما نحن فيه واما القول بان فى الكناية انما اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى فقد رده السيد الشريف قدس سره بأن الموضوع له اذا لم يكن مقصودا اصلا فى الكناية لم يكن مستعملا فيه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره فلا تندرج الكناية فى حدود الحقيقة اصلا واما المعنى من كلام المصنف رحمه الله ان المقصود من المعنى الحقيقى المعنى المجازى لا من لفظ طويل النجاد فليتأمل (قوله الى ما هو فاعل عنده) باعتبار الفهم بحسب الواقع والاعتقاد كقول المؤمن انبت الله البقل او بحسب احدهما كقول الدهرى انبت الله البقل وقوله انبت الربيع البقل ويدخل فيه الاقوال الكاذبة المخالفة للاعتقاد (قوله والنسبة مجازية) اشارة الى ان المصنف بما غير عبارة هو الكلام (قوله قالوا الى ما هو فاعل فى العقل) لعلهم ارادوا

ههنا

وان قدم الاجزية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (يقع الثلاث) اى اتفاقا (لانه اذا

قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمتين بغير اذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معا صح نكاحهما و بكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسألة فى أصول شمس الأئمة وأما فخر الاسلام فقد وضع المسألة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير اذن مولاهما و بغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لابد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسألة فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد و بعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد و بعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضا

ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم أن تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه فى الاسرار (قوله وان قدم الاجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسألة وأن يكون من تتمة كلام أبي حنيفة رحمه الله فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لا حاجة الى التقييد به) أى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله اذ لا يجوز أن يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبي يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا أو يتوقف (قوله و بعض تلك المسائل يختلف) ذكر فى الجامع أنه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احداهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة و يتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقهما

الحال فلا كلام فيه اذ لا طلاق فى الحال حتى يتصف بالترتيب لكنه غير مفيد وان أراد أن ذكر الطلاق لا يقبل فهو ممنوع فان قوله لاتحاد التعليق يدل على أن فى التعليق ترتيبا ثم الترتيب فى الايقاع يستلزم الترتيب فى الوقوع فثبت المدعى والجواب ان الترتيب فى ذكر الطلاق المتعلق غير الترتيب فى الايقاع اذ ليس زمان التعليق زمان الايقاع والمستلزم للترتيب فى الوقوع هو الثانى (قوله لا يخلو عن ميل الى رجحانه) انما يكون كذلك لو لم يتعرض لرجحان مذهب أبي حنيفة بعد الصفحتين فى قوله وقد تدخل بين الجملتين الخ حيث رجح مذهبه ثمة بالتفرقة بينه و بين التكرار الذى جعلاه مقيسا عليه و بنسبة الزعم اليهما قال شمس الائمة ما قاله أبو حنيفة رحمه الله أقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط و يثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكرا فكذا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم (قوله اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما) لانه لا يتحقق تزوج الامة على الحرة لان كلتيهما وقت نفاذ نكاحهما أمتان بخلاف ما اذا لم يكن باذنه فان الثانية لا تلحقها الاجازة بعد اعتاق الاولى كيلا يلزم تزوج الامة على الحرة (قوله وانما قيد به فخر الاسلام الخ) فيه بحث وهو ان جعل الحكم ما ذكره مبنى على تقييد المسألة بالقيد المذكور فلو جعل التقييد به مبنيا على جعل الحكم ذلك يلزم انقلاب الاصل فرعا والفرع أصلا ويمكن أن يقال معنى قوله جعل الحكم الخ ارادة جعل الحكم فتأمل (قوله فى عقد) القياس فى لفظ العقدة فتح العين كتمرة وغرو يجوز الضم أيضا كقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح (قوله بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة) فيه بحث وهو ان نكاح الفضولى لما توقف على قبول الزوج كان الظاهر أن لا يبطل نكاح الامة لاحتمال أن يقبل الزوج نكاحها دون نكاح المعتقة فلا يلزم تزوج الامة على الحرة اللهم الا أن يقال اعتاق الاولى دليل على قصد ابطال المولى نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك قبل قبول الزوج كما سنذكره فيما اذا كان نكاحهما فى عقدين والظاهر من كلام الاصفهانى فى شرح البدائع أن بطلان نكاح الامة ليس مبنيا على ذلك حيث قال فى التعليل وذلك لان عتق الاولى أبطل محلية الثانية فبعد ما عتق الاولى لا يبقى محلية الثانية للنكاح الموقوف اذ لا حل للامة فى مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه ان تزوج أمة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة نكاحا نافذا أو موقوفا أبطل نكاح الامة قطعا فعلى هذا قول الشارح فيما اذا كان مولى الامتين متعددا لانه لا تضايق فى التوقف محل نظر فليتأمل (قوله و يتوقف نكاح المعتقة على اجازة الزوج) و بعد الاجازة بطل

المولى ورضاهما دون رضا الزوج ولأن هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلا بد من هذا الفرض فقيد بعقد واحد وان أردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير (وان زوجه الفضولي أختين بعقدين فأجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية وان أجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما (أو بحرف العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة منهما (بجعلهم وللقران وان قال أعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك وان أخرجت صلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن له الرجوع عنه ثم لما قال وهذا وجب عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (بجعلهم وللقران) أى
بجعلهم حرف العطف فيما اذا أخرجت صلا للقران (بمنزلة قوله أعتقهم
أبى معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسألة السكوت (قلنا أما الاول فلانه لما عتقت الاولى

معا بأن أجاز الزوج نكاحهما أو نكاح احداهما جاز لانه حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حرتان ولا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بأن قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بأن أعتق احداهما وسكت ثم أعتق الاخرى فأجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان فى عقد واحدة وأما اذا كانا فى عقدتين وان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة وان أعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فأيهما أجاز جاز لانه حالة العقد واحداهما حرة والاخرى أمة توقفا لانه لا تنافى فى التوقف وأحدهما الاعتاق الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه سبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله بجعلهم وللقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن فى الانشاآت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقتهما عتقا معا (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج

خيار فالان العقد قد تم واتصل به حكمه والرضا منهما موجود عند العقد كذا فى الجامع (قوله وان كان لكل أمة مولى الخ) الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان فى عقد واحد وكان لكل أمة مولى على حدة واعتقت الامتان كان النكاحان على حالهما واختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد وبالعقدين فقول المصنف فان هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين على تقدير أن يكون لكل من الامتين مولى آخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد والعقدين أن العقد اذا كان واحدا والمولى واحدا يكون حكمه مغايرا لما اذا كان العقد متعددا مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بوحدة العقد فتأمل ولم يذكر الشارح فى صورة تعدد المولى إعتاق الامتين معا لظهور حكمه (قوله فأيهما أجاز جاز) ويبطل نكاح الاخرى حتى لا تلحقها الاجازة لانها وان عتقت حال الجزئية الا ان المجاز أصل العقد وهو عقد الامة واذا أجاز أحد النكاحين أولا وتم ذلك النكاح صارت عنه حرة والاجازة اللاحقة تكون اجازة عقد الامة على الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء ولا تصح (قوله واحدهما الاعتاق الاجازة الخ) يعنى ولا يملك الابطال وفى بعض النسخ فلا يملك الاجازة والرد وهذا أظهر (قوله وان أجازهما الخ) ينبغى أن يكون المراد من اجازتهما اجازة المعتقة الاولى عقيب اعتاقها واجازة المعتقة الثانية عقيب اعتاقها وأما اجازتهما معا بعد اعتاقهما على التعاقب والتعليل لا يلائمه كما لا يخفى (قال المصنف اختين بعقدين) وفى عقد واحد لا ينعقد بحال (قوله قلت نعم الخ) لا يقال فالقران على هذا لازم من الانشائية لا من العطف فحصل الخلاص على الوجه لانا نقول الانشائية تقتضى اثبات الحكم لهما فى التثنية وأما فى العطف فمقتضاها ثبوت الحكم فى المعطوف عليه قبل العطف ولهذا يقع واحدة فى غير المدخول بها اذا قال أنت طالق وطالق فلما كان المعطوف فى حكم التثنية علم أن الواو يفيد المعية والقران فاحتيج الى الجواب (قوله وقيد بتساوى قيم العبيد الخ) فيه بحث لانه لو كان

لم تبق الثانية محلا لتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أى آخر الكلام مغير لاوله أما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أبي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا الاول الكلام (بخلاف الامتين) أى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيرى فقيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة في قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هى) أى المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) أى آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أى بعين (ما تم لا بتقدير مثله) أى مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) أى ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس تكرارا لقوله ان دخلت الدار فانت طالق

من الثلث (قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف) أى لم يبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات الحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد الصبر وريثما حرة (قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه) الحاصل ان عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام عتق مجانا الا انه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الآخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد تدخل بين الجملتين) الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدأ أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هى اذا افتقر الآخر الى الاول) هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف

قيمة الاولى أقل تخرج من الثلث فلا يكون ما ذكره دليلا على اشتراط التساوى وانما يظهر اشتراط حكم التساوى بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث (قوله بل بطل التوقف الخ) وذلك لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج أمة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة أصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل الابتداء النكاح منضمة ولذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ من التكلم بعتقها كذا في التحقيق (قوله وعندهما يتغير من براءة الى شغل) ولا يتغير الى الرق لان عتق البعض عتق الكل عندهما فمعتق البعض حر مديون يقبل شهادته خلافا لابي حنيفة فان عنده اذا أعتق المولى بعض عبده عتق ذلك القدر ويسعى في بقية قيمته لمولاه ويكون كالمكاتب في عدم قبول شهادته (قوله وفيها هذا لا يثبت الخ) بل يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لا في حق النقض للعتق الثابت (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فائدته تظهر فيما اذا كان قال لها كلما حلفت

أيضا كذلك قال (ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت) أقول فيه بحث لان المتبادر من قوله متفرقا متراخيا مع سكوت أن لا يكون نفس السكوت فاصلا وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير وتخيصه ان في صورة السكوت يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجازا لان زعمه معتبر في حق الغرم عليه لا في حق النقض للعتق

(فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت لا بتقدير مثله أي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت الدار فأنت طالق ان دخلت الدار فأنت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله (أو بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أي الاتحاد (نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد أن يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو و بعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجمل أيضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم وقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه أن يكون هذا الحكم عندهم بناء على أنه يجب أن يكون المخاطب بأحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى أقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من أهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول خطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصصهم عن وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة اذ هي عبادة مالية يمكن اداء الولي عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية في قوله ان دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها في قوة المفرد يعني في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على أصلها وعطفت لا جمله على مثلها بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة في الجزاء) لما ذكر ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدي حر في قوله ان دخلت الدار فأنت طالق وعبدي حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي أن لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فأجاب بأنها في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء في كونهما جملتين انشائيتين

الاصل ولا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله أو بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن أهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى أن يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة (قوله يمكن اداء الولي عنه)

بطلاق فأنت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال لامرأته أنت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة أخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين (قوله يعرف بالتأمل) لان قوله لا بتقدير مثله مفسر لقوله بعينه فاذا جعل و بتقديره معطوفا على لا بتقدير مثله كان هذا أيضا مفسرا لقوله بعينه فيلزم أن يكون مقابل الشيء مفسرا له وقد يوجه كلام المصنف بأن المراد من قوله بعينه العينية بحسب الاطلاق أعني المجيء المطلق في جاءني زيد وعمرو مثلا ومن امتناع الاتحاد الامتناع بحسب التقييد فان مجيء زيد غير مجيء عمرو وان اشتركا في كونهما مجيأ فعلى هذا يكون قوله لا بتقدير مثله أو بتقديره تقسيما لقوله بعينه ولا محذور فتأمل (قوله ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات) أجاب عنه في فصول البدائع بأن كونه من عطف المفرد لفظا لا ينافي تقدير المثل لرعاية المعنى اذ التقدير نوعان أحدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه وهذه من الثاني و بالجملة لما كان المجيء متعددا في الخارج بخلاف دخول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا أراد المصنف اظهار الفرق بتقدير المثل في الاول حكما لا حقيقة (قوله وقد عرفت ذلك في مسئلة الوضوء) حيث قال ثم تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر في الكلام متعددة (قوله لما صح ايمانه وصلاته وصيامه) أجيب عنه بأن الواجب في العبادات المحضة والاهلية لها كال

الشارح قال (لا على قوله بتقدير مثله على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يعرف بالتأمل) أقول لانه يقتضي أن يكون مقابل الشيء مفسرا له قال

ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والاصل فى العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ماقبله حقيقة كما فى المفرد أو حكما كما فى الجملة التى يمكن اعتبارها فى قوة المفرد فحينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان أما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون فى قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ماقبلها أصلا كما فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فالواو تكون لمجرد النسق والترتيب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق فى قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى أن يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوفا على الجزاء لا قوله وأولئك هم الفاسقون) أى ولاجل ماذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة فى الجزاء قائم فى ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم فى وأولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر

يعنى عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب أنه لا بد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد فى الصبى (قوله فدليل المشاركة فى الجزاء) أى فيما هو جزاء القذف وحده وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحده قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق مايتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق بالمقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد فى اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو أبلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع فى النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم فى وأولئك) هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف فى أولئك فيجب أن يكون عطفا على الجملة الاسمية أعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله

الاختيار امتياز عن العادة ولهذا اشترطوا لوجوبها البلوغ الذى لا يحصل كمال الاختيار والعقل الا معه غالبا وأما الايمان والنوافل فيكفى فيها الاختيار القاصر توسيعا لمحالها (قوله ليحصل معنى الابتلاء) يرد عليه بأن الشارع أنابه والاختيار الكامل له والعبادة المالية لتطهير المال وسد خلة الفقراء لا للابتلاء فقط ومالا يدرك كله لا يترك كله (قال المصنف واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد) فيه بحث وهو ان هذا يدل على أن كونه فى قوة المفرد فرع عطفها على الجزاء والمفهوم من كلام المتن عكسه فالشرح لا يطابق المشروح اللهم الا أن يجعل كونها فى قوة المفرد فى كل من الموضعين بمعنى آخر ويجعل أحد المعنيين أصلا لعطفها على الجزاء والآخر فرعا له وفيه تأمل (قوله بدليل افراد الكاف) بل بأن حكاية الحال القائمة لا تصلح جزاء وزجرا من الحكام وتأويل قوله أولئك هم الفاسقون بفسقوهن خلاف الظاهر فلا يصار اليه بلا ضرورة وعلى هذا يندفع الوجه الثانى من بحثه (قوله شائع عند اختلاف الاغراض) بهذا ظهر ان ايراده فى المطول على قول الخطيب وهو حسبى ونعم الوكيل كلام الرازى لا ورد لذلك التركيب مطلقا كيف وقد وقع نظيره فى القرآن العظيم وهو قوله عز من قائل ومأواهم جهنم وبئس المصير وقد حققناه فى حواشى المطول فلينظر فيه (قوله جائز فى خطاب الجماعة الخ) على تأويلها بالجمع أو القبيل وفيه بحث وهو ان هذا يناقض ماذكره فى بحث الالتفات من المطول فى قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لمن يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول حيث لم يقل من بعد ذلكم وقد يتوهم التوفيق بينهما بأن مراده بما ذكره فى التلويح انه يجوز افراد كاف الخطاب فى كلام خوطب فيه الجماعة ولكن بأن يكون

(أما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض) أقول هذا مخالف لما ذكره فى المطول فى بحث فهو حسبى ونعم الوكيل قال

وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء) ان قال ان د...
هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب

تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب بفعل يفسره على ما هو المختار أى اجلدوا الذين يرمون فهى أيضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة والمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يصح أن يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتي) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعلول) هي بالحقيقة جواب شرط محذوف أى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لا شك في ان العلة والمعلول في وجود الحق والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب أن تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود

القصد بكاف الخطاب كل من يتأتى الكلام لا هذه الجماعة المخاطبة في الكلام فرد افقط وفيه نظر اذ يلزم أن يخاطب اثنان في كلام واحد من غير تثنية أو جمع أو عطف وقد صرح في المطول في بحث التغليب ببطلانه (قوله على أن التحقيق الخ) آخره مع كونه مبنيا على منع ما سبق على التسليم لان مبناه على الحذف والتقدير (قوله ولو سلم ان الذين الخ) قيل مجيبا عن أول وجوه بحثه ان الاصل عطف الخبر على الخبر والانشاء على الانشاء كما علم ولا يعدل عنه ما أمكن وعن الثاني أن الاصل أن لا يخاطب الجماعة بكاف الخطاب المفردة وبالعكس فلا يصار اليه عند الامكان بل عند الضرورة وعلم وروده في محل آخر كما في قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك وعن الثالث والرابع أن صورة الجملة معتبرة في مناسبة العطف وفي سائر المقاصد المرعية في علم المعاني كما قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فالرابع تملكون الآية وكما علم في مسئلة أنت طالق وأنت مريضة والذين يرمون في مذهب مبتدأ صورة ومعنى وفي مذهب صورة فاعتبار ذلك أولى ووجوب التأويل في الانشاء الواقع خبر مبتدأ ممنوع كما في كثير مع أن الاصل رعاية صورة الانشاء المقدر في انشائه معنى والتأويل في أمر آخر لرعاية الحكم اللفظي لا لتحصيل المعنى، وقد يجاب عن الرابع بان كون الذي يرمون مبتدأ يؤيد ما قبله أعني قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية وما بعده أعني وأولئك هم الفاسقون اذ حينئذ تتحقق المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه وكون النصب هو المختار في أصل التركيب لا ينافي عروض أمر في مادة مخصوصة يصير الرفع مختارا (قول المصنف الفاء للتعقيب ولهذا تدخل في الجزاء) اعترض عليه أولا بان دخول الفاء على الجزاء لكون الجزاء عقيب الشرط والفاء للتعقيب فان استفيد كونه للتعقيب من ذلك الدخول لزم الدور والجواب أن المستفاد من ذلك الدخول العلم بكونه للتعقيب لا نفس الكون فلا دور كما في كل برهان انى وثانيا بان فاء الجزاء لا يقتضي التعقيب فكيف يستدل به على أنه للتعقيب ألا يرى أن الامام أبا حنيفة رحمه الله قال يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا ألا يرى ان قوله واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا والاستماع والانصات مع القراءة لا بعدها والجواب أنه لا شك في أن وجود الجزاء معلق بوجود الشرط وموقوف عليه والتوقف يقتضي السبق فان لم يوجد الزمان فلا بد من الذاتي فالتعقيب في مثله لو لم يكن زمانيا كان ذاتيا وعقليا ولا ينافيه المعية الزمانية التي فيها الخلاف وثالثا بانها لو كانت للتعقيب لزم في قول امرئ القيس * بسقط اللوى بين الدخول فحومل * دخول بين على غير متعدد وذا لا يجوز فقط وجوابه انه محمول على بين وسط الدخول فوسط حومل والوسط له أجزاء أو نقول كل واحد من الدخول وحومل مشتمل على منازل مخصوصة مجاز دخول بين عليهما

عقل المتكلم أو السامع بحسب فهمه من ظاهر كلامه فلا يخرج قول الدهري أنبت الربيع (قوله أوردتها على سبيل المصراع الخ) لا يريد أن تقسيمه عقلي وحصره قطعي دائر بين النفي والاثبات بل انه على اسلوبه ومرتب مجموع على سبيله فلا يرد أنا لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بأنه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وأما كلام غيره فلم يكن على هذا الاسلوب ومضبوطا على هذا السبيل فان قيل جعل أنواع العلاقة على مقتضى تقسيمه متقابلة متباينة مع انه لا امتناع في اجتماعها مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان على التشبيه يكون استعارة وان كان على الجزئية كان مجازا مرسلا قلنا ان المصنف ليس في صدد تقسيم المجاز على أنواعه بل في تقسيم العلاقات ولا ريب في تباين العلاقات حقيقة وتغايرها بالذات فما قيل انه قصد تمايز الاقسام بالاعتبار ليس بشيء (قوله في بعض الازمان الخ) أي السابق على حا

فكيف

وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو ولن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد أتاك الغوث ونظيره

اعتبار الحكم في المجاز باعتبار ما كان عليه وفي اللاحق في المجاز بالمشارفة أي باعتبار ما يؤل اليه ولم يقيده بامتناع حصوله في هذا الزمان لان قولك هذا القتيل قتلته أمس وهذه الخمر عصرتها في السنة الماضية حقيقة مع امتناع الحصول في زمان وقوع النسبة وهذا الحي قتلته بالامس مجاز بحسب الكون مع حصول المعنى الحقيقي وهو الحياة للمسمى المشار اليه حال اعتبار الحكم وهو القتل فلا يكون الامتناع في ذلك الزمان ضابطا للحقيقة ولا للمجاز على ما ذكره السيد الشريف رحمه الله ولا نزاع في مجازية قوله تعالى وآتوا اليتامى أموالهم وقوله اني أراني أعصر خمرا ولو فرض أنه صار خمرا وقت الاخبار بذلك ومثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا

فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقي يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أو صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح أن يقال سقاه فما أرواه وأما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الا انه في معنى الارادة أي أراد النداء وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر في الرتبة (قوله ولن يجزي ولد والده) يعني ان لو الد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل أن يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أي اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وأنت خبير بأن ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية

باعتبار منازلهما او يكون المعنى من بين منازل الدخول نحو مل (قوله لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد) أي لم يتحقق من الافعال الحسنة الا فعل واحد والا في الخارج يتحقق من الفاعل فعل آخر كما دل عليه قوله والارواء لا يحصل الخ فالتسامح بناء على عدم تحقق الفعل الحسي المتعدد (قوله والا فالسقي الخ) قيل ليس المراد في قولهم سقاه فارواه مطلق السقي كما هو المراد في قولهم سقاه فما أرواه بل مقدار يكفي للارواء حتى لو قيد به فقيل سقاه مقدارا يكفي للارواء فارواه لم تفسد العبارة (قوله وأردت جدالنا فيه) بحث اذ لا احتياج في آية الجدال الى تقدير الارادة لان اكثار الجدال فعل زائد على اصل الجدال فيتحقق فيه التعقيب اللهم الا أن يقال كثرة الجدال أيضا من الجدال فيتنا ولها قوله تعالى قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فلا بد من تقدير الارادة (قوله ليس الابشار الخ) وفي بعض النسخ ليس الامر بالابشار كما في اخواته قيل وجه الاولوية ان المقصود ههنا تحصيل البشارة لا الامر بها (قوله وانما هو علة غائية للاخبار بذلك) فيه بحث وهو ان ليس الامر بالامور المذكورة علة غائية للاخبار بل نفس تلك الامور ألا يرى أن الباعث على الاخبار بكون العبادة حقا له مثلا هو أن يعبدوا الا ان يؤمروا بالعبادة (قوله وأيضا العلة الغائية) قال الفاضل الشريف هذا صحيح في العلة الفاعلية في الفعل فالغاية علة لذاته لا لعلته والواقع بعد الفاء هو الفعل كالاخبار مثلا لا العلة الفاعلية التي هي المخبر فهذا الاعتراض

(وأنت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث) أقول لم يقل ليس للامر بالابشار كما قال في الصورة التي بعده مع ان الواو فيه أيضا صورة الامر لان المقصود ثمة ليس الامر بالابشار بل تحصيل البشارة

اد الى ألفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم أن أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة تكون علة غائية له فتصير العلة معلولا ولهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبه * فدعه فدولته ذاهبه
ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن أن يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما

يتحقق الجواب بتقدير ان وكذا ان تجعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة أما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني أكرمتك ولا تقول ائتني أكرمتك بل يجب ان تقول ائتني أكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضي قريب اليه لاشتراكهما في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى (ثم للترتيب مع التراخي وهو) أي الترتيب مع التراخي (راجع الى التكلم عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله (والى الحكم عندهما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها) أي عند أبي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه أبى هنالك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الاول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال أنت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (ولغا الثالث) لعدم

ليكون

العلة لا العلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله اد الى ألفا فانت حر يعتق في الحال) بخلاف اد الى ألفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيد العامل أي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فأجاب عنه بانه من باب القلب أي كن حرا وأنت مؤدي الى الفا أو هي حال مقدرة أي اد الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء أو الجمل الحالية قائمة مقام جواب الامر أي أد الى ألفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول أي في الحال) لانه واو وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال مدفوع

(قوله والاقرب ما ذكره القوم الخ) اعترض عليه صاحب التحقيق بان هذا الذي ذكره في عامة الكتب ليس بصحيح لان فاء العلة لا يختص بما له دوام يقال لا تصل فقد طلعت الشمس وأفطر فقد غربت الشمس وللجندي أخرج فقد خرج الامام وارجع فقد دخل ولا شك أن الطلوع والغروب والخروج والدخول مما لا دوام لها أجاب عنه جندي في فصول البدائع بان العلل في الكل دائمة حكما وفصله في الحواشي حيث قلنا انها دوام حكمي لان مراد من قال لا تصل فقد طلعت الشمس مثلا النهي عن الصلاة لفساد الوقت فاما أن يريد فقد فسد الوقت وانقضى فساده ولا معنى للنهي حينئذ أو يريد النهي ما دام فساد الوقت باقيا وهو الحق فقد أراد دوام أثره بلفظ يدل على دوامه وهو المراد بالدوام الحكمي وكذا المراد في غيره من الامثلة والتحقيق أن ما قبل الفاء لما كانت علة غائية ومقصودا من الاخبار بما بعد الفاء للمتكلم فقد ظهر ان مقصوده ان ترتب ما قبل الفاء على ما بعده فلابد أن يريد معنى يصلح لان يتعدى الى أن يترتب عليه الا يرى أنه لو قال أبشر فقد أتاك الغوث انقطع وانعدم يكون معنا وجها فليتأمل (قوله فان الواو للحال) اذ العلة تحقيقها غير ممكن لان عطف الجملة الخبرية على الجملة الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما فاذا تعذر العطف استعير للحال (قوله من باب القلب) رد بان اعتبار القلب انما هو في الخطابيات وفي كلام البلغاء والتمسك به في المقام الاستدلالي وما قد يصدر عن العوام ضعيف (قوله أو هي حال مقدرة) رد بان الحال المقدرة قليل فلا يعتبر في المقام الالزامي (قوله أو الجمل الحالية الخ) رد بان اقامة الجملة الحالية مقام جواب أمر غير مرغوب ومطرد (قوله أو الحال وصف الخ) رد بان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو وصف للمؤدي الذي هو ذو الحال لا للاداء فلا يقتضي تأخر الحرية عن الاداء (قال المصنف ثم للترتيب مع التراخي) وأما قوله تعالى فاني غفار لمن تاب

الحل وفائدته تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق (وفي

المدخول بها) أي ان قدم الجزاء ولم

يذكره للعذر السابق (نزل الاول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) أي الشرط (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا أي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو.

قال في الحاشية ما حاصله ان المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة

ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول أعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله) التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من ان المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي يجعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول

وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى والاهتداء اما قبل الايمان أو معه اذ لا يتصور الايمان مع عدم الاهتداء وكذلك العمل الصالح فالمراد بالاهتداء والله أعلم اما اثبات الاهتداء والدوام عليه أو زيادته كما قال الله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وكل من الدوام والزيادة انما يكون بعد الايمان بزمان (قوله ثم الاتصال صورة كاف الخ) فيه بحث وهو انه قد تقدم انه اذا قال اعتق ابي هذا وسكت ثم قال وهذا يعتق كل الاول ونصف الثاني فقد أثبت الشركة فيما تم به المعنى مع عدم الاتصال صورة فان قيل لوجود الاتصال المعنوي هنالك وكفايته في اثبات الشركة فليقل بكفايته هنا أيضا اذ قد أثبته ثمة قبيل بدلالة ثم فلا حاجة الى قوله ثم الاتصال الخ وأيضا لما وجد فيه الاتصال صورة ومعنى كما تبين من تقريرنا لم يبق لقوله ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف وجه ويمكن انه يقال المسئلة في أعتق ابي هذا مبنية على عدم التراخي والا لم يتوقف على المغير (قوله يخص الانشاء) يمكن ان يمنع الاختصاص بان حاصل كلام المصنف ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم أن يكون في الانشاء أيضا كذلك اذ لا قائل بالفصل فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لانه اتحاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا لئلا يلزم هذا المحذور وهذا وفي قول المصنف ان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع بحث وهو ان أحد الو قال لامرأته انت طالق غدا لكان التكلم في الحال والحكم انما يتحقق في الغد مع كونه انشاء فان قلت التكلم متراخ تقديرا كما في التعليق قلت ذكر صاحب الكفاية في بيان الصلح في الدين فرقا بين التعليق والتقييد ان التقييد بوقت بمنزلة الاضافة الى ذلك الوقت والاضافات أسباب في الحال بخلاف التعليق حتى ان من حلف لا يطلق امرأته فاضاف الطلاق الى الغد وقال انت طالق غدا يحنث في يمينه ولو علق طلاقه بمجيء الغد فقال انت طالق

له بخلاف ما بعده من الصور قال (فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو الخ) أقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله لان انتفاء وجه اثبات الشركة فيما ذكر انما يترتب على جعل هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لم يفهم هذا قال (التعليل المذكور يخص الانشاء) أقول لا اختصاص له به لان حاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم أن يكون في الانشاء أيضا كذلك فيلزم تخلف الحكم عن التكلم في الانشاء وهو باطل لا اتحاد معنى

وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى

ولهذا قال زفر فى قوله له على ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ودل فى العرف نفى انفراده) ذا اشارة الى التدارك أى التدارك فى الاعداد بكلمة بل يراد به نفى الانفراد عرفا (نحو سنى ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) أى الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (قلنا) تفريع لقوله بخلاف الانشاء اى لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (يقع الواحدة اذا قال ذلك) أى قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أى الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثانى بالشرط مقام الاول) أى قصد تعليق الكلام الثانى بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أى الابطال المذكور (ويملك الثانى) أى الافراد المذكور (فيتعلق بشرط آخر) أى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط آخر فيجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثانى ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا) أى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث كما قلنا فى حرف الواو

نحو جاءنى زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغى أن يقع وبعضهم ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثانى تدارك لما وقع أولا من الغلط وبالجملة ترد فى كلام الله تعالى يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أى ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك الا ان التدارك فى الاعداد يراد به نفى انفراد ما أقر به أولا لا نفى أصله فكانه قال أولا له على ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما قال سنى ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع (قوله بخلاف الواو) يعنى اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثانى بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثانى والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثانى بشرط مقدر مثل المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فأنت طالق واحدة وان دخلت الدار فأنت طالق اثنتين فيقع

اذا جاء الغد لا يحنث ولو اعتبر التكلم متراخيا تقديرا فى صورة التقييد لما حنث فى الحال فليتأمل (قوله يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال) هذا اذا لم يذكر بطريق الحكاية نحو قوله تعالى بل افتراه بل هو شاعر وههنا بحث وهو ان ما ذكره منقوض بقوله تعالى ام يقولون افتراه بل هو الحق فان بل فيه للابطال وليس بطريق الحكاية ويمكن ان يدفع بان ابطال الاول حصل من الهمزة الانكار لان ام هى المنقطعة الكائنة بمعنى بل والهمزة فيكون بل هو الحق للاخذ فى اثبات انه المنزل من الله سبحانه (قوله لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه) أشار بالعطف التفسيرى الى ان الرجوع هو المراد بابطال الاول فلا ينافى ما اختاره أولا من انه ليس معنى التدارك ان الكلام الاول باطل (قوله ثم تدارك ذلك الانفراد) لا المفرد حتى يراد انه لا يملك ابطال الاول اذ ليس هو فى الحقيقة ابطال بل اثبات أمر آخر معه بخلاف ما اذا اختلف الجنسان (قال المصنف لان المراد بالتدارك تدارك الكذب) رده صدر فى فصول البدائع بان بل لتدارك الغلط والغلط أعم وعلل المسئلة بانه كما يتلفظ يوجد مدلوله فلا يمكن اعدامه

للفظ يقارنه فى الوجود فيجب أن يرجع الى التكلم مطلقا دليل لهذا المحذور قال (المصنف رحمه الله تعالى ان الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب) أقول فيه بحث لانا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب أن يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل النحرير لفظ الغلط مكان الكذب

الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بأن ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أى التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم أن زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهو يحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ أو لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة انها في عطف

حين هو موجود (قوله وفيه نظر اذ لا دليل الخ) أجاب عنه جدي في فصول البدائع بانه يقتضي اقامة الثاني مقام الاول الذي أبطل اتصاله بالشرط بلا واسطة ولما لم يكن في وسعه ابطال الاول وجب تقدير شرط آخر ليعمل بقصده اذ لو لم يقدر لاتصل بواسطة وليس بقصده وله كالحلف بيمين عكس الواو على قول أبي حنيفة فانه لتقرير الاول فيقتضي الاتصال بذلك الشرط بواسطة (قوله لكنا نقول لا نسلم الخ) قال الفاضل الشريف ولقائل ان يقول هذا المنع لم يقع موقعه لان المذكور في كلام فخر الاسلام ان بل لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيآن أحدهما الاتصال بذلك الشرط بلا واسطة والثاني ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول الخ فحاصل كلامه ان معنى بل موقوف على الابطال لان الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه فلا يرد المنع (قوله كيف وقد أجمعوا الخ) رد عليه بان هذا التقرير لتوضيح المنع لا لتصحيح اللفظ (قوله لانا نقول انما قصد الخ) رد عليه بان مراد فخر الاسلام انه اذا أبطل المعطوف عليه كان كان لم يكن فكان المعطوف عليه متصلا بلا واسطة حكما فاذا لم يعتبر ابطاله لكونه رجوعا ينبغي ان يعتبر قصده الاتصال بلا واسطة لانه عليه لا له ففيه تغليط الرائي لا تحقيق (قوله أى التدارك) أشار الى عدم الفرق بين الاستدراك والتدارك في الاصطلاح رد المازعم البعض ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم في الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتي بعد الاثبات والنفي والاستدراك لا يكون الا بعد النفي (قوله وفي المفتاح انه يقال الخ) فليكن على ما ذكر في المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون من النحاة لقصر الافراد وقد يلفق بين الكلامين بأن مراد النحاة توهم انتفاء المجيء عن عمرو بعد نفيه عن زيد ومراد صاحب المفتاح توهم مجيء زيد دون عمرو في صدر الكلام والتوهمان على الوجه المذكور يمكن اجتماعهما وفيه بحث لان المفروض لما كان اعتقاد المخاطب الملابسة بين المتعاطفين بحيث يتوهم من انتفاء المجيء عن احدهما انتفاؤه عن الآخر فاما ان يعتقد مجيئهما أو عدم مجيئهما فلا يتأتى التصور المذكور كما لا يخفى (قوله فهو لا يحتمل النفي) أى

بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول (فان أقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط

الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت الايتاء وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل

لكن لعمرو فإن وصل فلعمرو وان فصل فالمقر لأن النفي يحتمل أن يكون تكذيبا الاقرار فيكون) أي النفي (ردا الى المقر ويحتمل أن لا يكون تكذيبا اذ يجوز أن يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فأقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بأنه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لأن بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه بيان تغيير لأن ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني أو وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لأنه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت الملك لزيد معا

الجمل مطلقا بل أي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انه في عطف المفردات مختص به لا يجب مختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة أن يتوهم انه في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض دفع ذلك التوهم وقال اعراض عن الاول كأنه ليس بمذكور واما لكن والثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الاخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على أنه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي أعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني أن لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ما كينته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكيه عمرو بمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فأقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل وصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكأنه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما

نفي ما بعده لان موجب الاستدراك بلكن اثبات ما بعده يدل على هذا قوله فيجب أن يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة كما لا يخفى (قوله وفيه اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات). لكن النفي ليس من أحكام لكن بل يثبت ذلك بدليل وهو لنفي الموجود فيه صريحا (قوله فيكون النفي مجازا) وانه لما كان سدة في تصرف المقر والآن قد وهبه المقر له لعمرو فكأنه لم يكن له قط أو ان يشبه ما هو غير حاصل له الآن بما لم يحصل له قط (قوله كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة) حيث يصير على الدلالة على الوجوب مجازا للحفظ (قوله ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز) وقوله لكن لعمرو يصلح قرينة لذلك أو يحتمل ان يكون معناه انه وان اشتهر انه كان لي لكنه لم يكن لي قط بل كان لعمرو (قوله فقال زيد باع بكر الدار الخ) قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا باعه عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي تصديق المقر له أما اذا قال ذلك في مجلس القاضي علم القاضي بكذبه لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة (قوله وهو بيان تغيير له الخ) قيل هذا ضعيف وبان القول بكون الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى

وقال فخر الاسلام وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط والصواب أن يقال الفرق عدم قبول الانشاء والتدارك و لا ابطال ان الغلط الانشائي اذا صدر ولا يتخلف عنه موجبه لما عرفت أنه ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود ليفيد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف الاخبار لجواز تخلف مدلوله عنه قال (المصنف رحمه الله تعالى وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء) أقول قال صاحب الكشف قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن القاضي تصديق المقر له فأما

عليه الفعل بعينه واذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان ففي حصول المعنى الحقيقي للمعنى ان معنى

ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بقد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضى له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام
تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى أول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا أي يصلح أن يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أولا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) أي فان لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب (بخلاف ما اذا تزوجت الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح
وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه أن لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن أجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان

معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بأن ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل أن مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من أن النفي هنا التأكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه أقر وسكت أو انه في حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ماقبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضى عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ماسبق ولازم الشئ متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما الامرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ماجاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ماجاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على

على المتأمل المنصف (قوله وحينئذ لا حاجة الخ) أي حين ثبت ان الاستدراك بيان تغيير للنفي لا حاجة في جواب ما يقال ان المقر له لما نفي الملك عن نفسه من الاصل كان استدراكه اقرار الملك الغير لا لآخر فيكون مردودا كما في المفصل (قوله وذلك بالتقديم والتأخير) باعتبار تقدم الاقرار وتأخر النفي اذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير ولا حاجة في هذا الوجه الى ملاحظة كون النفي تأكيدا بخلاف الوجه الثاني والفرق ظاهر (قوله وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن) قيل ضمان هذه الدار مبني على ضمان العقار وذا عند محمد والشافعي أما عند أبي حنيفة وأبي يوسف في قوله الاخير فلا ضمان لان غصب العقار غير متصور عندهما وقيل اتفاقي لانه ضمان بالقول والعقار مما يضمن كما في سوم البيع والرهن والبيع الفاسد وقال شمس الائمة الا ان أتلفها بالاقرار للغير فيضمن عند الكل كالضمان بالشهادة

اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه لانه علم أنه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح اقراره في هذه الصورة قال (وحينئذ فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا لتأكيد الاثبات الخ) أقول اعلم أن المقر اذا بدأ بالاقرار ثم نفي بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت لي قط فهي للمقر له ويضمن قيمتها للمقضى عليه اتفاقا وأما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا وعن زفر ان الدار ترد على المقضى عليه لان قوله ما كانت لي قط كاف في نقض القضاء وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ

وقوع الخطأ في السبب فنفى القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما إذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن أصله ولا معنى لاثباته بمائة أو بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح ولا يبطل صرح بذلك في جامع قاضي خان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح

الباطلة وكلام الشارح يميل الى هذا (قوله وأثبت الغصب واتسق الكلام) فان قيل مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا شهد أحد الشاهدين بان على زيد ألفا بسبب الغصب وشهد الآخر ان عليه ألفا بسبب القرض ان يقبل شهادتهما الا انه لا تفاوت في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا كان كل مما يثبت به الحكم لكن لا يقبل شهادتهما بالاتفاق لاختلاف السبب فوجب ان لا يقبل الاقرار أيضا قلنا الفرق ظاهر فان المدعي منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه يدعي اما الغصب أو القرض فيسقط أحد الشاهدين عن حيز الاعتبار فلا يثبت أصل المدعى اذ لا يمكن ثبوته الا بقول من كذبه المدعي وتكذيبه له كرد اصل ثبوت المال بخلاف مسئلة الاقرار فان تكذيب المقر له المقر ليس في أصل الثبوت بل في الجملة ولا يضره ذلك فافترقا (قوله وانما يكون متسقا لو قال الخ) نقل عنه انه قال هذا الذي ذكرنا من ان عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث أجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقيد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت خبير بان معنى نفي القيد في المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل على نفي أصله على الاطلاق بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر ولا معنى لقوله بقيد الاحتراز عن مقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل أئمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله

مقطوع عما قبله لانه ليس لبيان مغير ليتوقف أول الكلام عليه ويصير كشئ واحد فيكون اقرارا بالملك لغيره بعدما انتفى ملكه وعاد الى المقضي عنه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار عن النفي وأجاب صاحب الكشف أولا بما حاصله ما ذكره الشارح بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير الى آخره ولما كان هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكون الدار لزيد لا يغير السلب العام عن نفسه كما لا يخفى على المتأمل المنصف أجاب بالوجهين المذكورين هو مدارهما على منع كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله بعد تسليم عدم التغيير فكأنه قال لا نسلم انه كلام مبتدأ مقطوع عما قبله (قوله ليس لبيان مغير) قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله وانما يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه اللغوي الظاهر واعتبر مستقلا وليس كذلك بل هو لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكرنا تأكيد الشئ كان حكمه حكم ذلك الشئ ولا يكون له حكم نفسه لكنه لما كان لتأكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى اما الاول فلانه تأكيد له فيكون بعد المذكور واما الثاني فلان المقر قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار متقدما والكلام يحتمل التقديم والتأخير كيف والقلب باب واسع ولا يحتمل الالغاء فوجب القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا تعديل عليه قال (بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين) أقول

بجوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل بهيئته وهو زمان الحال أو الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه (قوله فان كان زمان الحصول الخ) اعترض عليه بان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز أن لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق لفظ الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض وبان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلا أجاب عنه السيد الشريف

مقيدا

مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل (قوله أولاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين يفيد حصول مضمون احداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والاصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجئ أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى أحدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا أوايا كم لعلى هدى أوفى ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أو للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان أو لم يوضع للتشكيك والا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء وفى الامر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر ويثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا أو ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال

لا أجيزه بمائة لكن أجيزه بمائتين يفيد نفى فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفى المقيد واثبات مقيد آخر (قوله فهو يفيد ثبوت الحكم لاحدهما) فيه بحث وهو ان هذا التفسير لا يستقيم فيما اذا دخل أو على المحكوم به نحو زيد قائم أو قاعد فانه يفيد حينئذ ثبوت الحكم باحدهما لا لاحدهما ولو اعتبر الحكم الضمنى وهو الحكم بالحمولية لاحدهما لم يحتج الى ذكر الشق الاول أصلا اذ يكون افادتهما حصول مضمون أحدهما مدخولها كليا واعتبار الحكم الضمنى فى بعض المواضع دون بعض تحكم (قوله فرد ذلك بان وضع الكلام الخ) فيه شائبة اثبات اللغة بالرأى (قوله وانا أوايا كم الآية) المذكور فى مغنى اللبيب ان الشاهد فى أو الاول ووجه التخصيص غير ظاهر وههنا بحث وهو ان السكاكى جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهو ترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة أخرى بالضلال ليتفكروا فى انفسهم فيؤديهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم الكائنون فى ضلال مبين فالمناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقينى صرح به فى المواقف وغيره حتى جعل بعضهم الشك من شرائط النظر فلما أراد النبى عليه السلام انجاءهم عن ورطة الجهل المركب ههنا هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصل الى الحق (قوله الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق) لا انه موضوع له وكون التبادر امارة الحقيقة لا يستلزم الحقيقة (قوله وما ذكروه من ان وضع الكلام الخ) رد فى حواشى فصول البدائع بان الكلام الذى يستعمل فيه أو كلام موضع لافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون

نقل عنه رحمه الله تعالى انه قال هذا الذى ذكر بان عدم الاتساق انما هو على اطلاق النكاح هو الموافق لرواية الجامع وكتب الاصول والموافق لما يقتضيه الدليل وتوهم صاحب الكشف انه اذا قيل لا أجيز النكاح بمائة لكن أجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفى فعل واثباته بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفى فى الكلام المقيد راجع الى القيد والا يلزم العبث فى ذكر القيد اجاب بالمنع بل

الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى أيهما شاء ويكون هذا) أى ايقاع العتق فى أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع العتق فى أيهما شاء (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء (فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه) أى على البيان اعلم أن هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحد كما حر وقال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه

قدس سره بانه يجوز أن يكون مراد المصنف رحمه الله من قوله ان حصل له ان ذلك الاطلاق ان كان بملاحظة حصوله فى بعض الازمان فلا اشكال عليه مع ان المصنف رحمه الله جعل مثل عصرت خمرا فاريقت فى الحال مجازا بالقوة لا مجازا بالمشارفة (قوله فلا بد ان تريد معنى لازما) قيل عليه العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو

الملزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم

انشاء شرعا يوجب التخيير أي يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في أيهما شاء و يكون هذا الايقاع انشاء من حيث انه اخبار له فيوجب الشك و يكون اخبارا بالمجهول فعليه أن يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين أحدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكالت هذا أو هذا أيهما تصرف صح فلهذا) أي لما قلنا ان أو في الانشاآت للتخيير (أوجب البعض التخيير في كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه القتل أو الصلب والأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي أي الحبس الدائم (على انه ورد في الحديث

الكفارة بجواز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب أن يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة (قوله ويكون هذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غير ما أوجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك أن يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيعد مقابلة أغلظ الجناية بأخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسبما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه الانواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على انهم أسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام

المقصود بذكره الشك بل الشك انما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك لازم أو يحصل من عدم دلالته على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلا في مقامه لانه أما ان التشكيك والشك قد يعبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشككت الامام في نفي اللزوم من حيث يقصد بهما افهام وجود معناهما لا ان يقصد بهما اتحادهما والمنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع ان فرقه بين الشك والتشكيك في ان قصد الادهام يلازمهما بعيد لانه اذا نافى التشكيك اللازم لاظهار الشك فقد نافى الشك فان منافي اللازم مناف للملزوم وفي قوله المنفي ههنا هو الثاني لا الاول منع ظاهر (قوله فيجب ان يجعل الحرية ثابتة الخ) أو يجعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشاء الحرية احترازا عن الالغاء كذا في شرح البزدوي (قوله فيكون في حكم الانشاء) انما لم يقل فيكون انشاء لئلا يتوهم انه انشاء من كل وجه وانه ليس كذلك بل انشاء من وجه اخبار من وجه آخر كما ذكره المصنف (قوله أيهما تصرف صح) والقياس انه لا يصح هذا التوكيل لجهالة المأمور ويصح استحسانا لتوسع فيها والجهالة مستدركة غير مفضية الى النزاع اما لو قال بع هذا أو هذا فقيل لا قياس لان جهالة المتوكل به دون جهالة الوكيل كجهالة المقر به والمقر له والاصح ان ههنا أيضا قياسا لان التوكيل بالبيع كالبيع فلا يصح مع جهالة المبيع واستحسانا لان الجهالة مستدركة والموكل قد يحتاج الى هذا والتخيير لا يمنع الامتثال كالكفارة (قوله وادع أبا بردة) في بعض النسخ

هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يقصد الاحتراز عن مقيد آخر وأنت خبير بان معنى نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى أنه لا يدل على نفي أصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوته الاصل مقيد بقيد آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل أئمة العربية واستعمال الفصحاء فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء لا نسلم ان قوله لا أجيزه عمانة لكن أجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر وقال

ايسلم فهو بمنزلة الذي فيجد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمله أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للامام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين بقطع أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات أن من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أي ولكون أو لاحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر أو هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل أي لغو لا يثبت به شئ لان وضع أو لاحد الشيئين أعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه أحد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله لما تعذر العمل بالحقيقة أعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير أيضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفا الثاني بأو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين ويعين أيهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في أحد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة أحدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق أحدهم في الحال بل يكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بألف التثنية فكأنه قال هذا حر وهذان كما اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول أو بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا محتمل الا أن ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسي حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور أو لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وبهذا يخالف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال

بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة وفي بعضها أبا برزة هلال بن عويم الاسلمي بالباء الموحدة المفتوحة والزاي المعجمة وهو الاصح (قوله وعندهما يتعين الصلب) قال الفاضل الشريف المحقق هذا ما ذكر في الكشف وهو مخالف لما في الهداية حيث قال فيها وعند محمد يقتل أو يصلب ولم يقطع وأبو يوسف مع أبي حنيفة وذكر في الكفاية ان قول أبي يوسف مثل قول محمد في عامة الروايات انتهى وما ذكر في الاسرار يوافق ما في الكشف وقال فيه وهو الاصح عندنا وما في المنظومة يوافق ما في الهداية (قوله وفيه بحث لان ايجاب العتق الخ) قال الفاضل الشريف أجيب بان العتق لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به أحد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات المبهمة وهو الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث انها دائرة بين العبد والذات لا يصلح محلا للعتق فبطل قوله وصار لغوا من الكلام وهذا معنى كلام المصنف لان وضعه لاحدهما الذي هو أعم من الكل (قوله فان الخبر يصلح للاثنين)

لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا حر أو هذا مشيرا الى عبده ودابته انه باطل لان وضعه لاحدهما الذي هو أعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال أبو حنيفة يحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كأنه قال أحدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر أو هذان فيخير بين الاول والاخيرين لكن حمله على قولنا أحدهما حر وهذا أولى لوجهين الاول انه حينئذ يكون تقديره أحدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه يكون تقديره هذا حر أو هذان حران ولفظ حر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فالاولى أن يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله أو هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله

كما ان اطلاق الشجاع على الجبان أو تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى أو مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما أشبه ذلك ورده السيد الشريف قدس سره بانه يلزم منه

لا أكلم هذا ولا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا ومقتضى كلام السرخسى أن يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما فى مسئلة اليمين وأما على الوجه الثانى فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما فى هذا حر أو هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الاول لا نسلم أن التقدير هذا حر أو هذان حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحينئذ

المراد بالخبر المسند لا الحكم وانما سمى بطلقون الخبر على المسند (قوله وقول الشاعر نحن بما عندنا البيت) يريد ان قوله راض خبر أنت وخبر نحن محذوف وهو راضون وهذا مبنى على ان تقدير الموصوف خلاف الظاهر والا فيجوز كونه خبر الاول بتقدير موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى أى قوم راض كما صرح بمثله فى شرح المفتاح فى قوله وقليل ما هم وقد تكلف بعضهم فى البيت فزعم ان نحن للمعظم نفسه وان راض خبره وفيه نظر لان المحفوظ فى مثله وجوب المطابقة نحو قوله وانا المسمى حى رغيت ونحن الوارثون وأما قول الشاعر

والمسجدان وبيت نحن عامره * لنا وزمزم والاركان والستر

فمحمول على الحذف والاصل عامروه فحذفت الواو اجتزاء قوله

اذا ما شاء ضروا من ارادوا * ولا يألوهم أحد ضرارا

(قوله ومقتضى كلام شمس الائمة الخ) لان التعليل الذى ذكره فى هذا حر وهذا عبد لا يجرى فى نحو أعتقت هذا وهذا وقد يقال التعليل المذكور وان كان يختص بامثال الصورة المذكورة الا ان حكم مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا يفهم من علة عامة مشتركة بينهما وهى ما قال فخر الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين الخ وأما مسئلة اليمين فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر ولكنهم اختاروا الجواب الذى ذكر لما ذكر فى شروح الجامع الكبير (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجاب عنه فى فصول البدائع بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل أن لا يجتمعا فى أحد شق

(ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل أعتقت هذا الخ) أقول يمكن أن يقال المقصود من الوجه الاول الاشعار بان التخيير لو كان بين الاول والاخيرين فى صور الاثبات كلها لزم أن يكون كذلك فى هذا حر وهذا فيلزم ترك الاول ولم يقل به أحد لا يلزم ذلك على انه لا يجب جريانه فى ذلك لجواز ان يختص بامثال تلك الصورة ويستفاد حكم أعتقت هذا أو هذا وهذا من علة عامة مشتركة بينهما وهى ما أفاده الامام فخر الاسلام ونقله الشارح بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين الخ وأما مسئلة اليمين فالقياس فيها أيضا ما ذكره وهو قول زفر ولكنهم اختاروا الجواب الذى ذكر لما ذكر أيضا فى شروح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة أو ههنا نكرة فى موضع النفى وأوجب العموم على طريق الانفراد فكان تقدير صدر الكلام لا أكلم هذا ولا هذين والجمع فى النفى يوجب الاتحاد فى الحنث والتفريق يوجب الافتراق بقوله والله لا أكلم فلانا وفلانا لا يحنث الا بتكليمهما أو بقول والله لا أكلم فلانا ولا فلانا فأيهما كلمه وجب الحنث ولذلك صار الجواب ما ذكرنا قال (ومقتضى كلام الامام السرخسى الخ) أقول يعنى ان مقتضى قوله وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين أن يكون التخيير فى مثل أعتقت هذا أو هذا وهذا بين الاول والاخيرين وقد ضعف صاحب الكشف كلام الامام السرخسى حيث قال بعد ما نقله ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ قال (ولقائل أن يقول على الوجه الاول

أن لا تكون السببية علاقة أيضا للاتفاق على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما وهو خلف على ان تحقق العلاقة لا يوجب صحة الاستعمال لجواز أن يكون هناك مانع منه فلا يدل الاتفاق على عدم الاطلاق على ان العلاقة فيما ذكر ليس هو الوجود الذهنى (قوله أو خارجا عنه الخ) أى لا يكون أحدهما جزء الآخر ولا يتحقق بينهما علاقة الجزئية وهذا نظير ما قالوا فى دلالة الالتزام ان المراد من الخارج ما لا يكون عين الموضوع له ولا جزأه أى يعتبر فيها حيثية لا حيثية العينية ولا حيثية الجزئية هذا (قوله وهو الشجاع الخ) فان قيل الاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما كما فى اطلاق التقطيع بمعنى ازالة الاتصال على التفريق بمعنى ابعاد افراد الجماعة بجامع الازالة الداخلة فى مفهومهما كما قال الله وقطعناهم فى الارض أمما واطلاق المشفر وهو شفة الابل على شفة الانسان أجيب بان المراد ان اللازم الذى حصل له الجامع هو وصف للمدلول الحقيقى الملزوم وهو لا ينافى الجزئية على ان الشكل داخل فى الوصف على ما مر وان الصفة الظاهرة المشتركة فيهما أعم من المحسوس كما فى استعارة الورد للخد

يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ماذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنيـة لايقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر وهذا وهذا حر كذلك للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما مر فى حانى زيد وعمرو ولو سلم فعارض بالقرب

التمييز وقال فى حواشيه كالو قال هذا حر وهذا حر الظاهر قصد الايقاع فى الثالث فى الحال لان افراد الخبر بالذكر تقدير امارة افراده بالحكم المستقل لا نشريكه كما فى مسئلة ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لا يتعلق الثانى بالشرط لافراد خبره بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على عطف المذكور بل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين أو مقدرين وقال الفاضل الشريف أجيب بان المعطوف فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعد عطف الثالث على الثانى بالواو فلذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواوات فى قوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير معنى هذا وهذا فى معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضى خبرا مطابقا فى التثنية لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من أئمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدا ليس فى شئ منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو مجموع وان أردت ان تعبر عن ذلك المجموع بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير أن هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا الدلالة

الخ) أقول أجيب بان المعطوف بأو فى هذا الوجه هو مجموع الثانى والثالث بعطف الثالث على الثانى بالواو ولهذا لم يحكم على شئ منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف فى بيان معنى الواوات فى قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال وأما الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد فى حكم واحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصورى وحينئذ يصير هذا وهذا فى معنى هذان ولا شك ان هذان يقتضى خبرا يطابقه فى التثنية وهو حران لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح ونظيره ما سمع من أئمة النحو انهم يقولون فى حلو حامض ان ضمير المبتدا ليس فى شئ منهما والا لزم التناقض بل فى المجموع من حيث هو وان أردت أن تعبر عن ذلك بلفظ واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا فى الخبر وما نحن فيه فى المخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدى نفعا وليس بشئ لان قياس ما نحن فيه على الآية الكريمة قياس مع الفارق لان الاول والآخر لكونهما متقابلين جعلتهما الواو التى بينهما فى حكم صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن وأما الواو الوسطى التى فى والظاهر فقد جمعت بين المتقابلين الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافى ذلك وما نحن فيه من هذا القبيل دون الآية الكريمة فان جعل المتعدد فى حكم الواحد فيها ليس بواسطة الواو بل بمعنى فى نفس ذلك المتعدد وهو مفقود فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار التعدد صورة ومعنى فلا وجه لان يصير هذا وهذا فى معنى هذان وأما التنظير بما سمع من أئمة النحو فابعد من الاول لان حلو حامض متحدان معنى قطعا بمعناهما مز فان

والمعقول كما فى استعارة الاسد للرجل الشجاع واعترض عليه بان اللازم الذى استعمل فيه الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للاسد الملزوم وان كان الشجاع مطلقا فهو ليس بمشبه بالاسد بل هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه وبان القول ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا لا يصح ضرورة ان معنى اسم الاسد حاصل لذاتها الشجاعة فى الجملة أجيب عنه بان المصنف رحمه الله فرق بين المعنى والمسمى بالعموم والخصوص فالمسمى المجازى هو ما صدق عليه المعنى المجازى فى الاستعارة وهو الانسان الشجاع مثلا واللازم للمعنى الحقيقى هو الشجاع فاللفظ يستعمل فى اللازم بما هو لازم بل فى فرد منه بمقتضى القرينة فالمشبه هو الثانى والوصف هو الاول ثم المعنى الحقيقى لم يحصل للمسمى المجازى وان حصل للمعنى المجازى فاندفع الامران وذلك ظاهر على ان المقصود تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضرر فى حصول المعنى الحقيقى للمجازى اذ يكفى فى الاستعارة عدم الاعتبار وان المصنف لا يعتبر الاستعارة فى التشبيه بل كون الوصف بينا فله أن يختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ولا يضره عدم كونه باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه هذا (قوله واذا كانت الاصلية الخ) قيل عليه فى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه ورد بجواز أن يكون قوله فيكون الجزء أصلا تشبيها بمعنى الاداة كزيد أسد وقد

لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف أول الكلام على الاخير لا على ما ليس بتغيير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف أول الكلام على الثالث فصار كما لو قال أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على أحدهما وهذان الوجهان تفرد بهما ما تاتري (واذا استعمل أو في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا أي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع أحدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي

عرفت ان تحقق جهة الاصالة في الشيء لا يوجب صحة الاطلاق عليه ألا ترى ان تحقق معنى الاضافة فيما أضيف بواسطة حرف الجر لا يوجب صحة اطلاق اسم المضاف اليه هذا (قوله كالعلة مع المعلول) قيل والاظهر ان يقول كالسبب مع المسبب على ما مر لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا ورد بان المصنف رحمه الله انما مثل بالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية فلو قال كالسبب مع المسبب الذي هو مقصود منه لم يكن بين العبارتين فرق ولم ينتقض بالسبب المحض على ان الاصل ههنا بمعنى ما ينتقل منه الى الفرع في الجملة ولم لا يجوز أن يكون سبب السبب المحض كذلك (قوله يستلزم الجزء الكلي) كالرقبة على

وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بتغيير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول) قلنا لا نسلم التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده أو الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره وإن بشرط به أحد الاولين (قوله واذا استعمل أو في النفي) خبرا كان أو انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان أو لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه لا تطع أحدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقولهم ان أو لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا أو عمرا في معنى اضرب أحدهما لا يجوز أن يحمل على الثاني

الواو على ما أوكد أمر الاتحاد وهو الجمعية (قوله وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله الخ) أجاب في فصول البدائع بان مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني بيما وفيه النزاع ففيه مصادرة على المطلوب بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وقال الفاضل الشريف مجيبا عن الاعتراض لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد أثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات المجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والا لزم أن يكون منطلق مغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك أن تقول والله ما انطلقت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاول انتهى وقد يدفع بان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير في الثاني لان عطف الثالث بالواو على الثاني المعطوف بأو على الاول يقتضي ههنا تشريك الثالث مع الثاني في انه ما مقابلان للاول وموجبان للتخيير بينهما وبين الاول ولولا هذا التشريك لكان له أن يختار الثاني وحده وبعده ليس له ذلك فيه ما في به عند ثبوت التشريك حكم شرعي يخالف ما ثبت به عند عدمه وليس الامر في المثال كذلك (قوله ولا يستعمل في الايجاب أصلا) ذكر في المطول انه لا يستعمل في الايجاب الا مع كل وذكر الشريف في حواشي شرح المفتاح انه لا يستعمل في الايجاب أصلا كلفظ أريم وارم بل المستعمل فيه ما يتميز به متعلقه والظاهر أن ما ذكره ههنا موافق لما في حواشي المفتاح ويحمل على تقدير أن يكون ترك الاستثناء اعتمادا على

هذا مما نحن فيه قال (وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان قوله وهذا ليس بتغيير الخ) أقول أجيب بأن مغيرية الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا ولا يخفى انه خارج عن قانون التوجيه بان المعترض يمنع عدم مغيرية الثالث ويبين التغيير بطريق أسند على وجه لا يشتبه على الناظر صحته فلا وجه للمناقشة فيه بهذا الاسلوب وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاءني زيد فقد أثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات مجيء زيد على حاله لا تفاوت ولا دخل له في المقصود ولان الكلام تام حسن بدونه فيكون ذكره ضائعا وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له أن يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التغيرات والا لزم أن يكون منطلق مغير الزيد لانك اذا قلت زيد فلك أن تقول والله ما انطلقت الا بزيد واذا ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغير في الثاني دون الاول لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التخيير بين الاول والثاني واذا عطف الثالث

فان قال لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما الا باحدهما الا ان المراد المجموع) أى لا يحنث بفعل أحدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع

وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم فى النفى قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفى أحد من الابهام ماليس فى واحد تقول جاءنى أحدهما أو أحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهى انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم فكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى أن يفسر أو باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح فى الايجاب على ماصرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى لرد على من زعم ان أو فى

الشهرة أو على ماذكره ثمة أو يكون المراد لا يستعمل فى الايجاب مفردا اذ لا يحتاج الى الاستثناء (قوله وهو ظاهر بل على الاول) وجه الظهور ان أحدا بذلك المعنى لا يستعمل الا فى ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب فلا يجوز أن يفسر أو المستعملة فيهم وفى غيرهم به ويحتمل أن يكون وجهه عدم وقوعه فى الايجاب كما سيأتى ثم نفى كون المراد من الاحد هو المعنى الثانى تخفيفا للمقام ولا دخل له فى الاعتراض فانه لو حمل على المعنى الثانى كان الاعتراض بحاله اذ ليس فيه دليل العموم حينئذ أيضا وهو وقوع النكرة فى سياق النفى فان قلت لا احتياج فى كون الاحد بالمعنى الثانى مفيد العموم الى كونه فى سياق النفى لما فى نفس اللفظ من العموم كما أشار اليه بقوله وهو فى معنى العموم قلت لو كان كذلك لزم أن يعم فى الاثبات أيضا ولا قائل به (قوله كان موليا منهما جميعا) فمضى المدة ثانيا جميعا وأما فى احدا كما فمضى المدة لاحداهما والخيار اليه (قوله فالاولى أن يفسر الخ) أراد بالاحد ههنا الاحد بالمعنى الثانى بقرينة قوله الا انه لا يصح فى الايجاب ففيه بحث لانه مناقض لما ذكره أولا من انه لا يجوز أن يحمل أحد ههنا على المعنى الثانى وان ذلك ظاهر اللهم الا أن يقال مبنى منعه أولا وقوعه فى الايجاب وقد أشار ههنا أيضا الى ذلك بقوله الا انه لا يصح فى الايجاب فتأمل (قوله كما ذكره المصنف) حيث قال فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا الان تقديره لا تطع أحدا منهم (قوله الا انه لا يصح فى الايجاب) قال الفاضل الشريف هذا انما يستقيم فى أحد بالمعنى الثانى وأما بالمعنى الاول منكرا مع قيل هذا ذهول عن مراد الشارح لان مراده ان الاحد على مسئلة الجامع لا يكون بالمعنى الاول لانه خاص حقيقة ومعنى فلا يعم كما مر بل يتعين أن يكون بالمعنى الثانى الا انه لا يصح فى الايجاب بدون كلمة كل وقد قالوا ان أو لاحد الشيئين والمختار عندى ما أشار اليه الشريف وهو أن يعتبر أو باحد منكر بالمعنى الاول وكونه خاصا اذا كان معرفة كما فى مسئلة الجامع اذ قد عرفت انه لا يصح أحد على المعنى الثانى لاختصاصه بذوى العقول لا لوقوعه فى الايجاب فى قولهم أو لاحد الشيئين لاحتمال أن يراد لفظه مرادا منه معناه كانه قيل أو مرادف لاحد ولا

على الثانى كان التخيير بين الاول والاخيرين بالامرية وأما قوله فانه اذا لم يكن الى آخره فمما لا ينبغى أن يلتفت اليه كما ذكره جار الله فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك الخ كلامه ههنا صريح فى ان مراد صاحب الكشاف ان أو فى الآية فى سياق النفى فكان الواجب ان يفيد عموم النفى الا ان القرينة وهى لزوم التكرار دلت على ان المراد نفى العموم وكلامه فى شرح الكشاف صريح فى ان مراده ان أو فيها ليست فى سياق النفى بل دخلت فى التقدير على الفعل المنفى فتفيد نفى العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم لو عطف أحد الامرين على الآخر أولا ثم سلط عليه النفى مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف أو نفى أمر على نفى أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثانى تخصيصه ان العموم انما هو فى نفى العطف بأولا فى عطف المنفى فقوله أو كسبت عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر وأما فى التحقيق فكسبت خبر لم تكن

متفاهم العرف فانه يعد فيه الشخص الذى قطعت يده أو رجله عينه الشخص الذى قبل القطع بخلاف الرقبة والرأس وغيرهما من الاعضاء الرئيسة مما لا يبقى بنيان الانسان بدونه فالكل يستلزمه الجزء دون القسم الاول على هذا التفاهم وأما صحة اطلاق العين على الرقيب لو سلم عدم اشتراكه وقد نص عليه فى كتب اللغة فكاطلاق اللسان على الترجمان من حيث انه موصوف بهذا الوصف لا يوجد بغير العين واللسان قال فى الحاشية فان قلت كيف يصح قوله يستلزم الجزء الكل مع قوله فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة فان هذا يوجب أن يكون الانسان هو الكل مستلزما للجزء وهو الرأس والرقبة قلنا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل نريد مصطلح أهل الحكمة والبيان فان أهل الحكمة يريدون بلوازم الماهية توابعها فيقولون الخاصة لازمة للماهية ولا يقولون هى ملزومة لها وأهل البيان يقولون المجاز لفظ يطلق على لازمه والكناية لفظ يراد

(الا ان يدل الدليل على ان المراد أحدهما) كما اذا حلف لا يرتكب الزنا ولا يأكل مال اليتيم فان الدليل دالّ

على ان المراد أحدهما في النفي أي لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك (بان لا يكون للاجتماع تأثير في المنع) أي دلالة الدليل على ان المراد أحدهما انما تثبت بأن لا يكون للاجتماع تأثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير في المنع أي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فيه للاجتماع تأثير في المنع فان تناول أحدهما لا يحنث اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كان الواو للجمع فانها أيضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا واحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل

الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول بأو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا أكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول أو بمجموع الآخرين لا بالثاني أو الثالث وحده فان أو في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعملت في النفي فهو لنفي أحد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أو مقالية على انه لايقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان حينئذ لنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما اذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه اذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وأو بالعكس وما ذكره المصنف رحمه الله من انه ان كان للاجتماع تأثير في المنع

كلام في جواز استعماله في الايجاب حينئذ فليتأمل (قوله وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين) وهي التي ذكرها سابقا حيث قال اذا حلف لا يكلم هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول أو بالآخرين جميعا لا بالثاني وحده أو الثالث وحده (قوله اعلم ان أو اذا استعملت في النفي الخ) أراد باستعمال أو في النفي ذكرها في صورة النفي أو اجتماعها معه لا وقوعها في سياق النفي بان ينصب النفي على العاطف أو عامل كلامه ان أو اذا اجتمعت مع النفي في مثل ما جاءني زيد أو عمرو فالظاهر المتبادر توجه النفي الى العطف بأو فحينئذ يعتبر شمول العدم مطلقا الا اذا قامت قرينة على انه لايقاع أحد النفيين فحينئذ يعتبر النفي أولا ثم عطف أحد النفيين على الآخر فيفيد نفي العموم كما في الآية الكريمة على ما ذكره جار الله العلامة وهذا بعينه ما ذكره في شرح الكشاف حيث قال الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف أحد الامرين على الآخر بأو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت أو عملت لا اذا عطف بأو نفي أمر على نفي أمر كما تقول لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت وههنا تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني فاندفع بهذا التقرير ما يتوهم من ان كلامه ههنا مخالف لكلامه في شرح الكشاف فان كلامه ههنا صريح في ان مراد الكشاف ان أو في الآية في سياق النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي لان القرينة وهي لزوم التكرار دالة على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح في ان مراده أن أو فيها ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم تصريحه بلا احتياج الى القرينة (قوله انه يدل على عدم الفرق الخ) يريد به تقريبه مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع وجوابه من وجوه

المحذوف على معنى لم تكن آمنت كسبت هذا كلامه هناك والصواب ما قال هنا أما أولا فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق فان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف معطوف على آمنت ولم تكن المقدر معطوف على لم تكن المذكور وعطف المفردات على المفردات وأما ثانيا فلان أو في مثل لم تكن آمنت أو لم تكن كسبت

فلعدم

فلعدم الشمول والافلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لايكلم هذا او هذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من ان يحصى (قوله وقد تكون للاباحة) لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة أو والتحقيق ان أو لاحد الامرين وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف رحمه الله فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف لا يدخل هذه الدار أو هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع أو الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به أمر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية

الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن لم يقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمان ذلك اليوم ان لم يقدمه ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني ان المراد بكسب الخير الاخلاص أى لا ينفع الكافر ايمانه ولا المنافق اخلاصه الثالث وان سلم فيكون كقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشئ بنفيه وبنفي ملزومه ويسمى تدليا من وجه وترقيا من وجه لا يقال الامير لم يحصر البلد ولا اقام فيه ففيه اشارة الى فائدة أخرى والله أعلم انه لو كان قدم أحد الامرين وهو الايمان المجرد أو هو مع كسب الخير لنفعه (قوله فهو لنفي المجموع) وفي القنية للعلامة السمرقندي مشايخ بلخ كانوا يفتون فيمن حلف ان كلمت فلانا وفلانا فامرأته طالق فكلم أحدهما حنث وهذا لا يدل على خلاف ارويتين في مثل لا يكلم فلانا وفلانا اذ لا فرق بين الشرط والنفي فيطرد كلام المصنف على تلك الرواية (قوله ومثله أكثر من ان يحصى) لما استشعر أن يقال الرواية في هذه المسئلة مختلفة كما يدل عليه ما نقله من القنية أردفه بقوله ومثله أكثر من أن يحصى وأورد على هذا التركيب ان ما بعد من لا يصلح أن يكون مفضلا عليه فليس مشاركا لما قبله في أصل الفعل أعني الكثرة أجاب عنه الشارح في شرح المفتاح بان كلمة من متعلقة بفعل تضمنه اسم التفضيل أى متباعدة في الكثرة من الاحصاء ورده الفاضل الشريف بأن من اذا لم تكن تفضيلية فقد استعمل التفضيل بدون الاشياء الثلاثة ولا شك ان التفضيل مراد ثم أجاب عن أصل الاعتراض بان المعنى أكثر مما يمكن أن يحصى الا انه هو تسومح في العبارة اعتمادا على ظهور المراد ويمكن أن يوجه جواب الشارح أيضا بان من التفضيلية محذوفة كقوله تعالى يعلم السر وأخفى والمعنى أكثر من خلافها (قوله في طلب أحد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة) فيه بحث لان هذا الكلام وكذا قوله فيما سيأتي لم يكن اتيانا بالمأمور به أمر الاباحة يدل على ان في الاباحة طلبا وتكليفا وقد صرحوا بانه لا تكليف في الاباحة ولا طلب وان عد الاباحة من الاحكام التكليفية لان فيه سلب التكليف ففيه ملاحظة التكليف عدما (قوله بخلاف ما اذا جمع بين الخ) قال الفاضل الشريف يرد عليه انه اذا جمع بين خصال الكفارة يكون اتيانا بالمأمور به أمر تخيير صورة أيضا لصدق المأمور به صورة على كل واحد منهما

أيضا فيد عموم النفي لان بدخول أو يعتبر في البين حشوا ويجعل أو واقعة في سياق النفي حكما ولهذا قال في تلخيص الجامع الكبير لو قال والله لا أدخل هذه الدار ولا أدخل هذه فدخل احداهما حنث ولو قال لا ادخل هذه أو لا ادخل هذه فدخل احداهما بر لان المراد نكرة فتخص بالاثبات وتعم الافراد في النفي

الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا في لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا له أن يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة

به ملزومه وقد صرح في المتن أيضا بان الملزوم أصل واللازم فرع اذا عرفت هذا فالرأس والرقبة جزآن لا يوجد الانسان بدونهما فيكون كل واحد منهما أصلا فيكون ملزوما واليد ليست بهذه الحيثية فلا تكون ملزوما انتهى وقيل عليه أهل الحكمة يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللازم على مقتضى الماهية وما يمتنع انفكاكه عنها ولا يخفى عليك ان المعتبر عند الحكماء في دلالة الالتزام هو اللازم البين بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم وان لم يلازمه في الخارج وانما مقصود المصنف انهم يطلقون اسم اللازم على التابع دون المتبوع والملزوم على المتبوع دون التابع وأما الكلية فبمعزل عن هذا المقصود وبذلك يندفع ما يقال ان كل ملزوم محتاج الى لازمه فتجري الاصالة والتبعية في جميع

وقد يستعار لمعنى حتى كقوله تعالى ليس

لك من الامر شيء أو يتوب عليهم لان أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالغاية يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك الدار فان دخل الاولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر

حتى لو لم يكن له نحو كاذا قال ان اعتق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أي يستعار أو بمعنى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان وقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لالزمنك أو تعطيني حتى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطي حقي فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة ان أو لاحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب البعض الى ان أو هذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الفعل الثاني أو الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الامر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل الثانية أولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال أو ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل أن يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الامرين من عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل أن يكون عطفا على الفعل

وقد يجاب بان المأمور به في التخيير أحدهما الا المجموع فالاتيان بالمجموع لم يكن اتيانا بالمأمور به الا باعتبار اشتماله على المأمور به فالوجوب يسقط بالاتيان الاول والاتيان الثاني يكون بحكم الاباحة الاصلية (قوله اذ ليس قبله مضارع الخ) اعترض عليه بان وقوع المنصوب في الكلام الثاني لا يمنع العطف لان العطف في الجمل لا يوجب الاشتراك في الاعراب ألا يرى الى قوله

لا تنه عن خلق وتأتي مثله * عار عليك اذا فعلت عظيم

فان تأتي منصوب باضمار ان بعد الواو ولم يسبق مثله وقد يجاب بمنع كون الواو للعطف ولا يخفى انه كلام على السند ويجوز أن يكون ما نحن فيه هذا الاختلاف من خواص كلمة أو اذ قد تقرر في قواعدهم ان لبعض الحروف من الاختصاص ما ليس لبعض (قوله اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي) ان قلت فما وجه ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي وغيرهما في قوله تعالى ألم نشرح لك صدرك الخ من انه مؤول بالمثبت لان الاستفهام انكاري وانكار النفي اثبات ولهذا صح عطف قوله ووضعنا عليه قلت وجهه انه لو لم يؤول به لزم عطف الاخبار على الانشاء فيما لا محل له من الاعراب وذا لا يجوز اتفاقا وليس مدار التأويل على عدم صحة عطف المثبت على المنفي (قوله حنث والا فلا) في ثلاث صور لانه حنث

دليله آثما أو كفورا وآية التخيير الخ ولو قال والله لا أدخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى الخ) أقول قال صاحب الكشف وتبعه الشارح قال أصحابنا اذا قال والله لا أدخل هذه الدار أو ادخل هذه الدار الاخرى ان أو في هذه المسئلة بمعنى حتى حتى حنث بدخول الاولى أولا وان دخل الاخرى أولا بر في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه يحرم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكر في عامة شروح الجامع الا ان تعذر العطف اعتبارا للنفي والاثبات غير مسلم عندنا فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو

اقسام المجاز (قوله فان كلا منهما استخلاف بعد الموت الخ) قال في الهداية والموصى به يملك بالقبول خلافا لزفر رحمه الله وهو أحد قولي الشافعي هو يقول الوصية أخت الميراث اذ كل منهما خلافة لما انه انتقال ثم الارث يثبت من غير قبول فكذا الوصية ولنا ان الوصية اثبات ملك جديد ولهذا لا يرد الموصى له بالعيب ولا يرد عليه بالعيب ولا يملك أحد اثبات الملك لغيره الا بقبوله اما الوراثة فخلافة حيث تثبت فيها هذه الاحكام فتثبت جبرا من الشرع بغير قبول الا في مسئلة واحدة وهي ان يموت الموصي ثم يموت الموصى له قبل القبول فيدخل الموصى به في ملك ورثته استحسانا (قوله بلفظ الهبة الخ) ومن شرائطه ان يطلب منها النكاح لا التمكين من الوطء فانه لا يكون نكاحا وفي بعض الفتاوى المنية وذكره من الائمة السرخسي انما ليس

أصلا لعدم اللبس كقولهم للشجاع أسد وكاذا طلب لاباً كل من هذه الحالة يصرف الى المجاز

تفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا وبهذا يظهر ان أو في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين أي الجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عاطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ماذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا أو حتى أن تفرضوا أي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أي للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع مابعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية أو اسمية

وهي دخولهما وعدم دخولهما ودخول الثانية دون الاولى وفي واحدة يحنث وهي المذكورة في الشرح (قوله ولا حاجة الى ماذهب اليه صاحب الكشاف) اختاره هنا كون الواو للعطف في حواشي الكشاف خلافه حيث قال ثمة فان قيل لم لا يجعل أو عاطفة لتفرضوا على لم تمسوهن ويكون المعنى مالم يكن المسيس ولا فرض المهر لما تقرر ان أو في سياق النفي يفيد العموم أجيب بان العطف يوهم تقدير اعادة حرف النفي أي أو لم تفرضوا فيفيد ان شرط عدم وجوب المهر أحد النفيين لا نفي أحد الامرين أعني نفي كل وليس كذلك ثم اعترض عليه بان محل الوهم هو اللفظ وسواء جعلها ناصبة أو عاطفة فهو بحاله وكما لا وهم في تقدير كونها ناصبة فكذا في تقدير كونها عاطفة على المنفي المجزوم بلم وأجاب بان عموم أو في سياق النفي مما فيه نوع خفاء حتى ذهبوا في نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا الى أنه أو بلا وقد أمكن ههنا وجه شائع لا اشتباه فيه فحمل الكلام عليه على ان سياق وان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم أنسب بان يكون بعد الحكم بانه لا مهر اذا كان الطلاق قبل المسيس الا ان يوجد أو الى أن يوجد تسمية المهر أي فاذا كان ذلك حتى وجدت التسمية فالواجب نصف المسمى بخلاف مالو قيل لا مهر مالم يوجد شيء من الامرين فان المناسب حينئذ أن يقال فان وجد هذا فالحكم كذا أو ذاك فكذا (قوله سواء كان جزأ منه الخ) يشير الى ماذكروه من ان مدخول حتى الجارة يجب أن يكون جزأ أخيرا مما قبله أو ما يلاقي آخر جزء منه وذلك لان الفعل المعدى بحتى الغرض الوضعي فيه أن يقتضي مايتعلق به شيأ فشيأ حتى يؤدي عليه وذلك الغرض انما يتحقق بذكر آخر جزء من الشيء أو ما يلاقي آخره ثم كون مدخولها آخر جزء اما بحسب الضعف نحو قدم الناس حتى المشاة أو القوة نحو مات الناس حتى الانبياء عليهم السلام أو بحسب الحس نحو قرأت القرآن حتى سورة الناس أو بحسب الدخول في العمل نحو أكلت السمكة حتى رأسها (قوله فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها) أي أكثر النحاة على ان مابعدها داخل في حكم ماقبلها ففي أكلت السمكة حتى رأسها وغب البارحة حتى الصباح أكل السمكة ونيم الصباح وهذا مذهب الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف وعامة المتأخرين وفي التحقيق أكثر النحاة على ان مابعد حتى ليس داخلا فيما قبلها لان الاصل في الغاية أن لا تكون داخلة في المغيا يؤيده قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام أو سلام الملائكة على تقدير عدم

ومارأيت عمرا لكن رأيت خبيرا أقول فيه بحث لان تعليل تعذر العطف بانتفاء الازدواج بين والاثبات لم يذكر في شرح من الشروح المشهورة فضلا عن عامة الشروح كيف وقد ذكر في التحرير وشرح الهاشمي وغيرهما من المشاهير ان أو اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج بان كان أحدهما نفيا والآخر اثباتا فان صلح المذكور آخرا غاية للمذكور أولا حملت عليها المناسبة بين التخيير والغاية وكانت بمعنى

بالانية ولان كلامنا فيما اذا صرح به ولم يبق احتمال الانتهى وفي شرح الكنز انها ليست بشرط مع ذكر المهر والتحقيق انه اذا لم تكن قرينة تفيد المعنى المجازي من دلالة الحال على النكاح كاحضار شهود وتسمية مهر وعدم قبول المحل المعنى الحقيقي وأمثال ذلك فلا بد من النية واعلام الشهود بناء على اشتراط فهم الشهود المراد على المختار فان شرط جواز التجوز انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي وشرط الحكم بالمجاز مع ذلك وجود قرينة تفيد المعنى المجازي وأما الهازل فريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا يلتفت لقصده عدم الحكم ولا يتم استدلال الشافعية ان الشهادة شرط في النكاح والكناية لا بد فيها من النية ولا اطلاع للشهود عليها (قوله الى غير ذلك) كحصول المصاهرة وجريان التوارث والاستمتاع مجامعة ومباشرة (قوله قلنا الخلوص الخ) يعني قوله خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفي الحرج بقوله لئلا يكون عليك حرج فان الحرج

مذكور بعدها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها ولا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيأ فشيأ حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما في قولك مات كل أب لي حتى آدم أو في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في

الوجوب ينتهي عند طلوع الفجر (قوله وفي العاطفة يجب الخ) قيد بالعاطفة لتحقق الاختلاف في الجارة فالاكثرون على عدم الوجوب خلافا للسيرافي مع جماعة فلم يجيزوا نمت البارحة حتى الصباح كما لم يجيزوا نصباح يشكل قولهم بقوله تعالى حتى مطلع الفجر واعلم انه لم تدخل حتى العاطفة على ما يلاقي آخر جزء من الشئ كما جعله الجارة لان أصلها أن تكون جارة لكثرة استعمالها جارة فلما استعملت عاطفة على خلاف أصلها استعملت في أظهر معنييها وأما قولهم ضربني السادات حتى عبيدهم فانما صح العطف فيه مع ان المعطوف ليس جزأ من المعطوف عليه لان العبيد صارت بالاختلاط مع السادات كالجزء منهم والحديث في أعجبتني الجارية حتى حديثها وان لم يكن جزأ منها لكنه كالجزء وأما قوله

الق الصحيفة كي يخفف رحله * والزاد حتى نعله ألقاها

فانه يجوز عطف نعله على الصحيفة عند من قال انه عطف عليها وان لم يكن جزأ منها الا ان شأن القاء الصحيفة يدل بالالتزام على ما يكون نعله جزأ منه فكأنه قال ألقى جميع ما معه حتى نعله لانه اذا ألقى الصحيفة التي لا يخشى الا حملها فقد ألقى كل شئ فالحاصل ان المعطوف يجب أن يكون جزأ مما قبله أو كالجزء منه أو جزأ مما يدل عليه ما قبله كذا ذكره بعض محققي النحاة (قوله مات كل أب لي حتى آدم) اذا شرط في حتى العاطفة كون معطوفها جزأ من المعطوف عليه كما ذكره فيما سبق لزم أن يؤول هذا المثال بأن معناه مات آبائي والا فآدم جزئي لكل أب لا جزء له والفرق ظاهر (قوله أو في الوسط) أو في زمان واحد نحو قدم الحجاج حتى المشاة في ساعة كذا (قوله لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية) أي على ما اعتبره النحاة والا فحتى انها قد تستعار عند الفقهاء للعطف المحض لا لاعتبار الغاية (قوله وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية) فان قلت قد سبق ان الغاية لا تقتضي الجزئية خصوصا كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر فما معنى قوله وهذا الحكم تقتضيه الخ قلت لما كانت الغاية مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى أعني الجزئية أو كونه ملاقيا لآخر الجزء ومنع استعمالها عاطفة الامر الثاني باعتبار ان خروجها من أصلها اقتضى أن الاستعمال في أخفى معنييها كما مرت الاشارة اليه تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه وعلى هذا لا حاجة الى أن تجعل الاشارة الى جواز الجزئية المحقق في ضمن الوجوب وان كان لا يخلو عن ملاءمة لقوله بل الاصل في العطف الخ ولا يبني كلامه على مذهب السيرافي ومن وافقه من وجوب الجزئية في الجارة أيضا (قوله بل الاصل في

حتى كما في قوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم وان لم تصلح غاية حملناها على التخيير وهو الحقيقة من غير ازدواج بينهما وأنت خبير بان هذا الكلام بعد ارادة عدم تعليل التعذر عما ذكر كما هو المعطوف أو الحجوز العطف مع انتفاء الازدواج كما هو خلاف نقل عنهم لان التخيير الذي هو المعنى الحقيقي لا يكون الا في العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح غاية حمل على الغاية وهو التخيير من غير ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدائع في تقرير المسئلة من الاول ما لا يقف الناظر فيه الا بقوة واخلال

ليس في ترك اللفظ الى غيره خصوصا بالنسبة الى أفصح العرب بل في لزوم المال ولقرينة وجوه في مقابلة اللاتي أجورهن فسار الحاصل أحللنا لك الازواج اللاتي أجورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تأخذ مهرا خالصة هذه الحلالات من دون المؤمنين أما هم فقد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم من المهر وغيره (قوله وأيضا يحتمل أن يكون الخ) وهذا المعنى مما أبداه المصنف رحمه الله وحاصله جواز كونه متعلقا بأحللنا قيدا في احلال أزواجه له لافادة عدم حله من لغيره صلى الله عليه وسلم (قوله وهي مشتركة بينهما) فلا يصح عند وجوب المهر والنفقة منها) فان قيل فكيف يصح عند السب قلت لان حصول السب منهما وذلك لان كلام المصنف في المصالح المشتركة وان كان في مطلق ثمرات النكاح ما يختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من العزل الا بالاذن وما يختص هو بملكه كوجوب التمكين منه والتحصين عن غيره والتوارث من مرله (قوله لا يدلان على الملك) عدم الدلالة على الملك لا يستلزم الدلالة على عدم الملك فعلى تقدير وجوب الرعاية لا ينافي معناها اعتباره في الملك لا يقال معنى النكاح الزوج

فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط ههنا محذوف أى فبها ونعمت أو فالخبر ذلك (والا) أى وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أى مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثانى يكون بمعنى كى نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدى حر ان لم أضربك حتى تصيح حنث ان أقلع قبل الصياح) لان حتى للغاية فى مثل هذه الصورة (وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغديني فأتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى أتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فأتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس لهذا) أى للعطف المحض (نظير فى كلام العرب

العطف المغايرة والمباينة كما فى جاء زيد وعمرو ويمتنع حتى عمر وبالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أى فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجرى فى جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أى التشريك من معنى من غير اعتبار غايته وسببيته والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا أى تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهى داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أى وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثانى أى للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ أكثر وأقوى وبهذا ظهر فساد ما قيل فى المناسبة بين الغائية والسببية ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر أعنى السبب الامتداد والآخر أعنى المسبب الانتهاء اليه (قوله والا) أى وان لم

العطف المغايرة والمباينة) ولهذا اشترطوا أن يكون ما بعد العاطفة أضعف أو أقوى ليصير كانه جنس آخر ولا يكون بمنزلة عطف الجزء على الكل نحو أخذت الدراهم ودرهما بل يكون بمنزلة قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فانما عطفا على الملائكة وان كانا منها لانهما لافضليتهما كانا بمنزلة جنس آخر ولهذا لا يقصد ههنا ان يكون المعطوف بها آخر جزء من الشئ حسيا كما يقصد ذلك فى حتى الجارة لان الشئ بمجرد كونه آخر جزء من شئ آخر لا يصير بمنزلة جنس آخر (قوله ويمتنع حتى عمر بالعطف الخ) أى يمتنع بحسب اللغة وان جوزه الاصوليون اختراما منهم كما ذكر فى كشف المنار وسيصرح به الشارح أيضا فيما بعد (قال المصنف ضربت القوم حتى زيد غضبان) قال الاصفهانى فى شرح البديع قوله ضربت القوم حتى زيد غضبان مخالف لاصطلاح جمهور العربية فانهم اشترطوا فى الجملة الاسمية التى هى مدخولة حتى الابتدائية أن يكون الخبر من جنس ما قبلها ولهذا يجوزون جلست القوم حتى زيد جالس ولا يجوزون قام القوم حتى زيد جالس وقوله غضبان ليس من جنس ضربت (قوله معنى لطيف يجرى فى جميع الخ) وفى هذا الموضع لطف آخر لا يجرى فى سائر المواضع وهو ايهام ان المراد القصة التى ذكر خبرها (قوله فدخول الجنة لا يصلح منتهى له) أى للثبات بان ينقطع بدخولها وقد يجاب عنه بان ليس معنى انتهاء الفعل الذى هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذى هو السبب وانما قلنا انتهى كونه سببا اذ لو بقى كونه سببا استلزم وجود المسبب ويلزم منه تحصيل الحاصل وبهذا أيضا يندفع ما يورده على صاحب الكشف بقوله وبهذا يظهر (قوله وبهذا يظهر فساد ما قيل) قيل قائله صاحب الكشف وأجيب بما ذكره الشارح بان مراد صاحب الكشف ابداء المناسبة بين السببية والغائية فى الجملة حتى تحمل عند تعذر الغاية على السببية ولهذا قيد قوله ينتهى بوجود الجزاء بقوله عادة ولم يذكر الشارح ذلك القيد وهذا لا يستدعى أن يوجد فى كل مثال حقيقة

قال (فدخول الجنة لا يصلح منتهى له) أقول أى الثبات بان ينقطع بدخولها وهو باطل لان الثبات

التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا لانا نقول التعميم ليس قيدا للمفهومات فان

التعبير ان (قوله رعاية المعنى اللغوي) أي بحيث يكون بجنبه المعنى اللغوي بل يجوز

يصلح الصدر سببا للثاني فهي لعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا ارتمت حتى في الحلوق عليه في الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق الشرط بل ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم أضربك حتى تصيح حتى لغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داعي الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر أعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر للامتداد والآخر للانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى نسمع سوا وانه يحتمل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي لعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافأة ولا معنى لمكافأته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافأة من شخص آخر مثل أسلمت كي أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو أتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ

الانتهاء كان المناسبة التي ذكرها الشارح بقوله لان جزء الشيء وسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا الاشكال انها غير جارية في كل صور الغاية كما في حتى مطلع الفجر (قوله لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة) قالوا هذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف واما اذا غلب ترك الحقيقة ويعتبر العرف كما لو قال ان لم أضربك حتى أقتلك أو حتى تموت فهذا محمول على الضرب الشديد باعتبار العرف (قوله وما ذكره المصنف أقرب) لان الاتيان يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وبالجملة مراد القائل بالاتيان الاتيان المخصوص وهو لا يحتمل الامتداد ومراد المصنف جنس الاتيان وهو أقرب لان الظاهر ان مراد القائل جنس الاتيان (قوله لانه احسان بدني) يعني اذا كان على وجه التعظيم والزيادة لا على وجه التحقير والاهانة (قوله وفيه بحث لان المذكور الخ) أجيب عنه بان المراد مما سبق كون حتى بمعنى كي في الجملة لا انهما مترادفان في المفهوم بلا فرق وقد صرح فخر الاسلام باعتبار المجازاة في مفهوم حتى السببية وأما صحة أسلمت حتى أدخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وبفضله ففعل الشخص لم يصر جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعي امتناع كون بعض أفعال الشخص سببا مفضيا للبعض بل

عليه ضرر يزاد ويتقوى فكيف الانتهاء والانقطاع قال (وقد يقال ان الصدر أعني الاتيان لا يحتمل الامتداد) أقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتجدد الامثال ولهذا وما ذكره المصنف رحمه الله

الطلق وعلامه ليس شيد أن يعتبر فيه زيادة لا توجد في المعنى الاصلي هذا (قوله ينعقد بلفظ البيع) وكذا بلفظ الاجارة عند أبي الحسن الكرخي من كبار أصحابنا لان المستوفى بالنكاح منفعة في الحقيقة وقد سمى الله تعالى العوض أجرا بقوله فآتوهن أجورهن فاستفيد منه انه بمنزلة الاجارة وما أورد عليه صاحب المبسوط وغيره من ان الاجارة شرعا لا تنعقد الا مؤقتة وبينهما مغايرة على سبيل المنافاة فلا يستعار أحدهما للآخر مدفوع بان التوقيت ليس جزء مفهوم الاجارة بل شرط لاعتباره شرعا خارج عنه وهو مجرد تمليك المنافع بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا كالصلاة هي الاركان ولو وجدت بلا طهارة لا تعتبر مع ان عدم اجتماع المتضادين في محل واحد يوجب عدم صحة النكاح بلفظ البيع نعم يمكن أن يقال ان العلاقة وهي السببية

لملك المتعة منتفية في الاجارة وللقائل ان يقول ان علاقة السببية انما تكون متحققة بين الهبة والنكاح ان لو كان معنى النكاح هو ملك المتعة وليس كذلك فقد صرح المصنف وغيره

حصل

حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت أو أتى ولم يتغد أو أتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا أو متراخيا فى جميع العمر ان أطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير تراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا أتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى المؤقت أى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا أن لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

كون بعض أفعال الشخص جزاء لبعض أفعال نفسه (قوله وقال فخر الاسلام الخ) قال فى فصول البدائع حمله عندى التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التأخير بقدر لا يعد تراخيا عرفا قال وحمله على طغيان القلم لسقوط اليوم بعيد وعلى عدم التراخى عن الاتيان وقتا آخر أبعد (قوله باثبات الالف ليس بمستقيم) أجيب عنه بان تقدير الكلام ان لم يكن منى اتيان فتغد والعطف مراعى فى المعنى لا بحسب اللفظ كما توهمه مثل ذلك فى قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب أى لا يكون منك اتيان فحديث فكما ان الفاء ثمة متعينة للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفا على لفظ المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا ههنا ويمكن أن يجاب عنه أيضا بما ذكره الجعبرى فى شرح الشاطبى من ان بعض العرب قد يجرى المعتل فى الجزم مجرى الصحيح ومعناه ان الضمة قبل الجازم حذفت استثقالا فلما دخل الجازم سلط عليها ما تقدر كغيرها أو أعيدت لتحذف وعليه قول قيس بن زهير

* ألم يأتيك والانباء تنمى * باثبات الياء مع انه مجزوم وعليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر باثبات ياء يتقى على رواية قنبل وقوله تعالى لا تخف دركا ولا تخشى على قراءة حمزة باثبات ياء تخشى مع انه معطوف على المجزوم على وجه فقول الفقهاء حتى أتغدى من هذا القبيل (قوله وبطلان الحكم) عطف تفسيرى أى بطلان الحكم بالحنث على تقدير ترك التغدى عنده (قوله فكفى بقوله سماعا) قيل

أقرب قال (وقال فخر الاسلام اذا أتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر) أقول قال فخر الاسلام وأما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذى وضع فظهر ان التراخى بمعنى تخلل زمان لطيف غير مناف للتعقيب بل المنافى له التراخى بمعنى تخلل زمان طويل بحيث يعد فى العرف تراخيا وبهذا يظهر ان منشأ الايراد الغفلة عما قصده فخر الاسلام وأرادوا ان الجوابين المذكورين ليسا بصوابين فتدبر قال (مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة) أقول فيه بحث لانه يحتمل أن يكون تعرضه له وايراده فى كتب الشريعة

ان النكاح معنى شرعى يحصل من ارتباط الايجاب والقبول الموجودين حسا ارتباطا حكميا يكون ملك المتعة أثراله فالنكاح معنى غير الايجاب والقبول وغير ملك المتعة بل الايجاب والقبول من قوله زوجت تزوجت موضوع لانشاء النكاح يطلق على النكاح لما بينهما من العلاقة القوية حيث لا يتخلف عنه المعنى لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود تسمية للالفاظ الانشائية باسم معانيها وان اللام فى ملك المتعة فى قولهم النكاح عقد موضوع لملك المتعة ليست صلة للوضع بل للغاية كانه قيل عقد موضوع لمعنى يترتب عليه ملك المتعة ومقتضى ذلك ان لا يكون علاقة التجوز السببية فافهم (قوله يتحقق فى الثانى لا فى الاول الخ) هذه المسئلة تعرف بالاسكافية لان أبا بكر البلخى الاسكاف كان له بواب يقال له اسحق فكان اذا أراد تفهيم المسئلة لاصحابه دعاه وقال له هل اشتريت بمائة درهم فيقول نعم بل بألوف ثم قال هل ملكت مائة درهم فيقول لا والله ما ملكتها قط (قوله أما بعد زوال المشتق منه فمجاز) وقيل بل حقيقة وأما قبل قيامه فمجاز بالاتفاق ومن ههنا توهم بعضهم ان عدولى

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت

كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات واعلم انه تحمل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشئ بالشئ وايصاله به مثل مررت بزيد اذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك ألصقت الكتابة بالقلم فكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويكون العبد رأس المال والكر

يحتمل أن يكون تعرضه له وايراده في كتب الشرع بعينه لبيان الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل الطلاق وغيرها (قوله بالمجاز الانسب أنسب) قيل فيه شائبة التناقض بينه وبين قوله في بحث استعارة الاعتاق وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز أن ينتقل اللفظ الى معنى غيره أنسب ولك أن تقول عدم كون ما ذكر دليلا قاطعا لا ينافي كونه مرجحا اذا لم يوجد ما يعارضه فليتأمل (قوله للالصاق) ذكر في مغني اللبيب للباء أربعة عشر معنى أولها الالصاق وقال فان قيل الالصاق معنى لا يفارق الباء ولهذا اقتصر سيبويه عليه والالصاق اما حقيقي كامسكت بزيد اذا قبضت على شئ من جسمه أو ما يحبسه من ثوب ونحوه ولو قلت أمسكته احتمل ذلك وان تكون منعته من التصرف أو مجازي نحو مررت بزيد أي ألصقت مروري بمكان يقرب منه زيد (قوله مثل مررت بزيد) زعم الاخفش ان المعنى فيه مررت على زيد بدليل وانكم لتمرون عليهم وفيه بحث لان كلا من الالصاق والاستعلاء انما يكون حقيقيا اذا كان مفضيا الى نفس المجرور كامسكت بزيد وصعدت على السطح واذا أفضى الى ما يقرب منه فمجاز كمررت بزيد في تأويل الجماعة وكقوله * وبات على النار الندى والمحلق * واذا استوى التقديران في المجازية فالاكثر استعمالا أولى بالترجيح ومررت عليه وان جاء لكن مررت به أكثر فكان أولى بتقديره أصلا (قوله فان المقصود الاصلي من البيع الى قوله بمنزلة الآلات) هذا المعنى ليس كليا في جميع موارد الباء فانك تقول بعت هذا الفرس بعشرين دينارا والمقصود للبائع ليس الا الدنانير وفي قوله

سالت الندى والجود مالي أراكما * تبدلتما ذلا بعز مؤبدا

لا يذهب أحد الى ان المقصود ذل لا عز ونحوه كثير (قوله وفرع فخر الاسلام الخ) وان قلت لما احتمل هذا أيضا فلم لم يجعل قول المصنف فيدخل في الوسائل تفريعا على كونها للالصاق مع ان الانسب لتقديم الالصاق عليه ذكر ما يتفرع له أولا قلت لانه لو حمل على ذلك لزم عدم ذكر فرع الاستعانة اذ الفروع التي ذكرت بعد هذا فروع الالصاق فيحمل على انه قدم ذكر الالصاق لعمومه وكثرته واخر فروعه لاحتياجها الى نوع بسط (قوله يكون سلما) كون الصورة الاولى بيعا والثانية سلما باعتبار وضع المسئلة فان المبيع في

لبيان الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا بينهم ونظائره كثيرة ذكرت في الهداية وغيرها في مسائل الطلاق وغيرها قال (أي طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى حججت)

الشيخ الرئيس الى اعتبار عقد الوضع بالفعل عما اعتبره الفارابي من أخذه بالامكان معللا بانه مخالف للعرف واللغة لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لم نقده الموافقة لهما هذا الرجوع لتصريح أرباب اللغة بالاتفاق على ان الاطلاق قبل قيام المأخذ ليس على سبيل الحقيقة وقد اعتبر هو هذا النوع داخلا في عقد الوضع ولا شك ان ما توهمه وهم داحض فان مقصود الشيخ الرئيس ليس الا موافقة العرف واللغة وقد حصلت فيما اعتبره لصحة مجاز المشارفة فيهما وهو لا يدعي قط ان الاطلاق قبل قيام مأخذ الاشتقاق يكون داخلا في معنى الحقيقة على مساق العرف ومذاق اللغة هذا (قوله صدق ديانة) أي يفتي المفتي بجوازه على ما نواه ويحكم عليه القاضي بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما عناه لمكان التهمة كما لو استفتى من فقيه بان قال كان على لفلان ألف فوهبه لي فقول برئت بذلك من أدائه فيفتيه بالبراءة ولو رفع ذلك الى

مسلما

لاتخرجي الا باذني يجب لكل خروج اذن) لان معناه الا خروجا ملصقا باذني (وفي الا ان آذن لا) أي ان قال لاتخرجي الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان أذن مرة واحدة فخرجت ثم خرجت مرة أخرى بغير اذنه لايحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لاتخرجي وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول

القاضي يقضي عليه بالاقرار (قوله لانه أراد تخفيفا الخ) فعدم تصديقه قضاء لمكان التهمة لا لعدم صحة

مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان (قوله لاتخرجي الا باذني) معناه لا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لاتخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الا كل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه الا يرى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة أو لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله

الاول حاضر بخلاف الثمن بدلالة الاشارة في المبيع والتنكير في الثمن وفي الصورة الثانية بالعكس وهي صورة السلم (قوله في جنسه وصفته) المناسبة في الصفة أن يكون كل منهما فاعلا أو مفعولا أو ظرفا أو حالا أو نحو ذلك وأما المناسبة في الجنس فقد فسرت بصحة اطلاق المستثنى منه على المستثنى وليس ذلك بشئ اذ ليس المقدر في ما كسوته الا جبة شيأ مع صحة اطلاقه على الجبة بل لباسا كذا ذكره الشارح في بعض تصانيفه فالمعتبر الجنس القريب وعلى هذا الاصل قول محمد في الجامع انه لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبده حر ان المستثنى منه بنو آدم حتى لو كان في الدار صبي أو امرأة يحنث وان كان فيها ثوب لايحنث ولو قال الا حمارا كان المستثنى منه الحيوان فلو كان فيها حيوان غير الحمار يحنث ولو كان فيها ثوب لايحنث وعلى هذا القياس (قوله والنكرة في سياق النفي تعم) هذا تقرير كلام المصنف على وفق مراده والا فسيعترض عليه في بحث المقتضى بان المصدر في مثله للتأكيد والتأكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو لايدل الا على الماهية ولا تعم (قوله فاذا أخرج منها بعض الخ) أراد بالبعض جميع الخروجات الملصقة بالاذن لما سبق في بحث العام من ان النكرة الموصوفة تعم وانما لم يصرح به ههنا اعتمادا على ذلك السابق فلا يرد انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم الخروج المستثنى لجواز أن يراد به خروج واحد ملصق بالاذن واعترض عليه بانه كلام غير موافق لكلام القوم لان المستثنى عندهم ليس بخارج بعد الدخول بل الاستثناء لبيان انه لم يدخل وأنت خبير بانه مناقشة في العبارة والمقصود ظاهر وهو انه اذا لم يدخل بعض منها في حكم النفي بقي ما عداه على حكمه (قوله لا آتيك الا راكبا) فلا يحتاج الى ما ذكره ابن الحاجب في توجيهه من انه مبني على المبالغة وتنزيل ما سوى الركوب بمنزلة العدم حتى لايلزم المحال (قوله ليس كما ينبغي) لانه غير مطابق لما أجمع عليه جمهور

أقول طالب المعونة في المثال ظاهر وأما في الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز قال (فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة الخ) أقول هذا مخالف لما قال في بحث الاقتضاء ردا على من قال ان المصدر في لا آكل ليس بعام اذ لا دلالة بالفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا حيث قال وفيه نظر لان المصدر للتأكيد والتأكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو أيضا لايدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لايثنى ولا يجمع بخلاف ما لا يكون للنوع أو المرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم ويقبل التخصيص والا لم يصح ديانة (قوله الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب المحض يصح اطلاقه على المسبب دون العكس والمتفرع عليه

فيتناول كله وان دخلت فى المحل نحو وامسحوا برؤسكم لايتناول كل المحل تقديره امسحوا رؤسكم) اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هى واسطة بين الفاعل والمفعول فى وصول أثره اليه والمحل هو المقصود فى الفعل المتعدى فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفى منها مايحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل فى مسحت الحائط بيدى لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد واذا دخل الباء فى المحل وهى حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه فى التيمم وان دخل الباء فى المحل فى قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا فى خلفه أو الحديث مشهور وهو مشهور يزاد به على الكتاب (على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى

وقوع الطلاق بلفظ العتق من غير عكس الا انه لما وصل تعليل الاول أورد فاء التفريع فى قوله فلا يثبت مفاصله فيقع الطلاق بلفظ العتق لانه سبب لازالة ملك المتعة ولا يثبت العتق بلفظ

الصدر (قوله ولايحنث بالثلث) لقائل ان يقول هناك وجه ثالث يقتضى وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء أى الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذنى وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار فى المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان وبا باذنى كلام مستقيم بخلاف قولنا الا ان وجاء ان آذن لكم بانه محتمل لايعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية والنقلية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى (قوله وقالوا ان دخلت فى آلة المسح) المسح هو المس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر فى الآلة قدر مايحصل به المقصود ولا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء فى المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق فى الفعل فيصير الفعل مقصود الاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكفى فيه بقدر مايحصل به المقصود أعنى الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض رأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على مانسب الى الشافعى ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعى اعتبر أقل ماينطلق عليه اسم المسح اذ لادليل على الزيادة ولا اجمال فى الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر وصار مجملا بينه النبى عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعى رحمه الله بان عدم

الاصوليين من ان العموم فى المصدر المذكور أو المقدر لافى المتضمن فى الفعل (قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى المجاز فى كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل أيضا (قوله فانه محتمل لايعرف له استعمال) قيل عليه لا اختلاف فيه على تقدير الباء والصواب أن يجاب بانه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها ألا يرى انه لو كان فى جانب آية وفى آخر آيتان لاتترك الآية الواحدة ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض وأجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع الا ان فيه فسادا من جهة المعنى وفيه تأمل (قوله المسح هو المس بباطن الكف) فيه بعد لان الباطن ليس بشرط اجماعا ولا الكف ولا مجرد المس ظاهرا اذ لمس طرف من شعره لايسمى مسحا بل الاقرب ماقاله المصنف فى شرح الوقاية من ان المسح امرار اليد فان قلت يلزم منه أن لاتتأدى وظيفة المسح بوضع الاصابع الثلاثة أو الاربعة من غير مد وقد صرحوا بجوازه قلت لما كان المحل قابلا لتحقق الامرار أقيم الاصابة مقامه لحصول المقصود بها وهذا كما انه يسقط فرض المسح اذا أرسل الماء فى الوضوء من وسط رأسه على وجهه كما صرح به فى القنية (قوله بينه النبى صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية) لما روى المغيرة بن شعبة ان النبى صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه فان قلت حديث المغيرة كما يدل على تعيين المقدار يدل على تعيين الناصية مع ان المذهب مطلق الربع أجيب بان الحديث لو حمل على تعيين المحل يكون نسخا للكتاب ولو حمل على تعيين المقدار يكون بيانا وخبر الواحد صالح للبيان لا للنسخ كما تقرر فى ماهذا (قوله وهو الربع) قيل تقدير الربع لمنبت الناصية كما هو المشهور ومبنى على

التخصيص قال (وأشار فى المبسوط الى الجواب الخ) أقول يمكن ان يدفع بان اختلاله على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو وخروجا حتى اذا قدر هكذا الا تخرجى الا خروجا بان آذن لك لايبقى اختلال أصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان فى جانب آية وفى جانب آيتان أو فى جانب حديث وفى آخر حديثان لايترك الآية الواحدة ولا الحديث

تأدى الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيأ أي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في أنها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله في المعاوضات المحضة)

مذكره الامام محمد من ان الرأس قذال ويودان ومنبت الناصية والا فالرأس أزيد من ستة عشر اصبعا فكيف تكون الناصية المقدرة بأربع أصابع ربع الرأس بحسب المقدار وقيل المراد بالربع في المشهور ما يعم الربع التحقيقي والتقريبي (قوله فصار مجملا بينه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) ان كان حديث الناصية مقارنا الاول وضوء النبي صلى الله عليه وسلم فالامر ظاهر وان كان متأخرا عنه كان العمل بالفرض أعني مسح الربع في ضمن مسح الكل قيل ان كان المقدار المخصوص معلوما وما يقال ان المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصيته فرض وان أمكن تحصيله في ضمن الاستيعاب (قوله مبني على فوات الترتيب) فيه بحث لان المفهوم من الكفاية ان مراد الحنفية ان القدر المذكور حاصل في ضمن غسل الوجه فلا يحتاج الى ايجاب على حدة بقوله فامسحوا برؤسكم فلا ينافي الجواب المذكور (قوله فصار الخلاف مبنيا الخ) فيه بحث أما أولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزأ عند الشافعي رحمه الله غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك وأما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح باق سواء اشترط الترتيب أم لا والاجزاء المسح عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه بادنى ما يطلق عليه اسمه وليس كذلك (قوله فقد ثبت بالسنة المشهورة) فيه بحث وهو ان المفهوم من آية التيمم عدم الاستيعاب بحكم الباء فاذا ثبت الاستيعاب بالحديث المشهور يكون ناسخا للكتاب لان الزيادة على الكتاب نسخ كما صرحوا به ونسخ الكتاب بالحديث المشهور وان جاز لعدم اشتراطهم التساوي بين المتعارضين كما سيجيء الا ان قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع أحكامها ثابتة غير منسوخة لا بالكتاب ولا بالسنة وقد يجاب بجواز أن يكون هذا الحديث نفسه أيضا منسوخا (قوله ضربة للوجه وضربة للذراعين) قيل لا دلالة في هذا الحديث على الاستيعاب وأجيب بأن لفظ الوجه والذراعين اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة وذا لا يجوز (قوله وبان التيمم خلف عن الوضوء الخ) اعترض عليه بان المسح على الخف خلف عن غسل الرجل ولم يؤخذ حكمه في المقدار اذ الاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وأجيب بانه خالف الاصل بما روى أنه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالاصابع

الواحدة ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال في الحديث قال (فقد ثبت بالسنة المشهورة الخ) أقول ان قيل لا دلالة في الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة البعض بطريق المجاز بلا قرينة قال (وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب) أقول اعترض بان الخلف لا يلزم أن يكون على هيئة الاصل فان المسح على الخف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط في الغسل دون المسح وجوابه يعلم من تقرير فخر الاسلام حيث قال وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الاصل وكل تنصيف يدل على بقاء

لان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز وانما اراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة

الطلاق لان ازالة ملك المتعة ليست مقصودة منه (قوله فان العتق وضع) يعني ان الغرض منه هذه لانه موضوع لها فالتجوز بناء على اقامة الغرض من المعنى مقامه على ما صرح به المصنف رحمه الله فيما نقل عنه (قوله اذ كل منهما) علة للمنفي وقوله لانها لا تصح علة للنفي (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف اذ لا ريب في عدم صحة استعارة السماء للارض وبالعكس بعلاقة الوجود والحدوث أو نحو ذلك ولا الاسد للابخر والمحموم مع انهما وصفان ملازمان له بل التجوز له طرق مخصوصة من جهة واضع اللغة بالوضع النوعي والثابت عنه في الاستعارة اعتبار علاقة المشابهة في وصف خارج ظاهر في المشبه به وثبوته فيه أقوى منه في المشبه لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به فلا يصح استعارة الاسد للابخر والمحموم لعدم ظهورهما فيه ولا السماء للارض لعدم قوة وجه الشبه في

حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على ألف فمعناه بألف وكذا

لانها لا تقبل الخطر والشرط في الطلاق عنـــدهما وعنـــده للشرط عمـلا بأصـله) أى عنـد أبى حنيفة رحمه الله كلمة عـــلى فى الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمـل عـــلى معناه الحقيقى (فى طلقـنى ثلاثا عـلى ألف فطلقها واحـدة لايجب ثلث الالف عنـده) لانها للشرط عنـــده واجزاء الشرط لا تنقسم عـلى أجزاء المشروط (ويجب عنـــدهما) أى ثلث الالف لانها بمعنى الباء عنـدهما فيكون الالف عـوضا لا شرطا واجزاء العـوض تنقسم عـلى أجزاء المعوض

أى المطالبة عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا فى الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضـة من جانب المرأة ولهـذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على يحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة ولو قالت للزوج طلقنى ثلاثا على ألف فطلقها واحـدة عندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض وعنده لا يجب شئ لان أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا فى مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقـدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما اذا قالت طلقنى ثلاثا بألف فطلقها واحـدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقنى وضرتى على الالف فطلقها وحـدهـا يجب ما يخصها من الالف لانه للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمـل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها فى طلاق الضرة بعـد طلاقها حتى يجعـل الالف جزاء الطلاقين جميعا بخلاف ما تقـدم فان فيه تهاتى

والتحقيق فى الجواب ان المسح على الخف بدل عن غسل الرجل لا خلف والفرق ان البدل مشروع مع امكان المبدل منه وشرط المصير الى الخلف تعـذر الاصـل فكان البدل بمنزلة وظيفة ابتدائية شرعت للتخفيف فلا يلزم من اقامة صفة المبدل منه (قال المصنف لا تقبل الخطر) أى التعليق بالخطر وهو التردد بين الامرين والمراد ههنا الامر المتردد فيه الذى هو بصدد ان يقع وأن لا يقع (قوله من جانب المرأة) قيد به لانه من جانب الزوج يمين كما صرح به فخر الاسـلام ولهـذا اذا قال ابتداء طلقتك ثلاثا على ألف لم يمكنه الرجوع قبل قبولها ولا يقتصر على مجلسه (قوله فعندهما يجب ثلث الالف) ويكون الطلاق بائنا (قوله وعنده لا يجب شئ) ويكون الطلاق رجعيا (قوله وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض الخ) فيه بحث وهو انهم قالوا انه يرجع فى استحقاق نصف الهبة بنصف العوض لا فى استحقاق نصف العوض وقالوا فى توجيه ذلك ان كل جزء من أجزاء العـوض عوض عن جميع الهبة واذا بقى من العوض شئ لا يرجع فعلم ان كل جزء من العوض ليس فى مقابلة جزء من المعوض ويمكن أن يقال ما ذكره من التحقيق انما هو فى المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض ينقسم على البعض فيها لتحقق المقابلة وعوض الهبة فى حق الواهب ليس على سبيل المقابلة لان الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غير ان يقابله شئ فلم يعتبر فى حقه حكم المقابلة (قوله وثبوت المشروط والشرط الخ) فيه بحث لانه اذا قال لنسوته ان كلمت كل واحـدة منكن فانتن طوالق ثم كلم واحـدة منهن يقع الطلاق على تلك الواحـدة فقد انقسم أجزاء الشرط عـلى أجزاء المشروط ويمكن أن يجاب عنـه بعـد تسليم وقوع الطلاق حينئـذ على تلك الواحـدة بان ذلك لتكرار الشرط فى الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم (قوله لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط) مثلا لو طلقها واحـدة فى صورة الشرط لزم تقدم جزء من المشروط وهو الطلقة الواحـدة الكائنة فى مقابلة ثلث الالف على الشرط الذى هو الالف وهـذا مبنى على ان مجموع الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من أجزاء المشروط والا فتقدم الجزء لا يستلزم تقـدم الكل من حيث هو كل فلا يلزم ما ذكر من فوت المعاقبـة (قوله يجب ما يخصـها من الالف) أى يوزع الالف على مهر المثل لهما وان كان على السواء

الباقى على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة ويكون تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلاة المسافر وعدة الاماء وحد العبيد وكان الاستيعاب فى الاصل شرطا فيبقى فى الخلف كذلك لوجود التنصيف بخلاف

محل الحقيقة بالنسبة الى محل المجاز (قوله ان بمعنى المشروع فيه كيف شرع الخ) بمعنى انما يصح استعارة الطلاق للعتاق باعتبار اتصالهما فى معنييهما المشروعين كيف شرعا ولكن لا اتصال بينهما فيه فما قيل كلمة بل يدل على اشتراط وجود الوصف الصالح فى مطلق الاستعارة وما بعدها على أن يكون ذلك الوصف فى الوجه المشروع فى استعارة الالفاظ الشرعية (قوله لان الطلاق رفع) شروع فى بيان عدم تحقق الملائمة المذكورة بين

(وأمامن فقدمر مسائلها) أى فى فصل العام فى قوله من شئت من عبيدى

(الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر) أى ان احتمل الانتهاء الى الغاية (والافان أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر يتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لايحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وأجلت الثمن الى شهر (وان لم يمكن) أى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أى التأخير (نحو أنت طالق الى شهر ولم ينو التأخير والتنجيز يقع عند مضى شهر وعند زفر رحمه الله يقع فى الحال) فيبطل قوله الى شهر

الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شئ (قوله وأمامن فقد) يكون للتبيين أو التبعيض أو غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقى راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان أصل وضعها التبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على انها حقيقة فى ابتداء الغاية والمراد بالغاية فى قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هى النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء (قوله بعت الى شهر) أى مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال (قوله أنت طالق الى شهر) ان نوى التنجير أو التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضى شهر صرفا للاجل

فالواجب نصف الالف وعلى هذا القياس كذا نقل عنه (قوله لا يلزمها ببعض الطلاق) لقائل أن يقول هذه الفائدة قائمة فى مسئلة الضرة أيضا حيث لا يلزمها شئ بطلاقها وحدها اذا حملنا على الشرط اذ يكون الشرط المجموع ولم يوجد أيضا ببقاء الضرة فى نكاح زوجها من أحر الاشياء عندهن وأبغضها اليهن على ما يرى فى زماننا اللهم الا أن يراد انه لا فائدة لها معتبرة فى الشرع (قوله وأمامن فقد يكون الخ) الظاهر ان عبارة المصنف الى قوله فقد وابتداء كلام الشارح من قوله يكون ويبعد أن يكون ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن تكون الفاء فاء جواب أما لان أمامن كلام المصنف وتقدير مثله فى الشرح بعيد ويحتمل أن يعتبر ابتداء كلام الشارح من قوله فقد على أن لا يكون الفاء فاء الجواب فليتأمل (قوله او التبعيض أو غيرهما) ذكر ابن هشام فى مغنى اللبيب لمن خمسة عشرة معنى من جملتها المجاوزة التى هى معنى عن واختلف فى مثل قولهم زيد أفضل من عمرو وقد ذهب سيبويه الى انها لابتداء الارتفاع فى نحو أفضل منه وابتداء الانحطاط فى نحو أشر منه وزعم ابن مالك انها للمجاوزة كانه قيل جاوز زيد عمرا فى الفضل قال وهذا أولى مما ذكره سيبويه اذ لا يقع بعدها الى وفيه بحث اذ لو كانت للمجاوزة لصح فى موضعها عن وما ذكره ليس بلازم اذ لا يلزم لكل مبتدا منتهى (قوله الى ان أصل وضعها التبعيض) رد عليه الاصفهانى فى شرح البديع بان معنى التبعيض لا يتصور فى قولك خرجت من البصرة لانه اذا فارقها فارق جميع نواحيها ولا يتصور أن يكون خارجا من بعضها دون بعض آخر ولا فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان اذ ليس المراد بالامر الاجتناب من بعضه وجوابه انه لا يلزم من كون لفظ حقيقة فى معنى صحة معناه الحقيقى فى جميع الموارد فالصواب فى الرد ما ذكره الشارح (قوله اطلاقا لاسم الجزء على الكل) قال صاحب الترجيح فيه نظر لان نهاية الشئ ما ينتهى به والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون جزأ منه حتى يطلق الجزء على الكل ثم قال مرادهم بابتداء الغاية غاية الابتداء وبانتهاء الغاية غاية الانتهاء اذ البداية لها غاية وكذا الانتهاء وجوابه منع ان الشئ انما ينتهى بضده بل ينتهى بجزئه الاخير على ان كون ضد الشئ جزأ منه لا دليل على بطلانه اذ الممتنع اتصاف الشئ بالضدين معا فى حالة واحدة من جهة واحدة وأما اجتماعهما فى الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا قادح فيه ألا يرى ان السواد والبياض ضد البلقة مع ان كلا منهما جزء منها وحمل عبارتهم على القلب بعد تسليم صحته بعيد وعلى هذا لا حاجة الى أن يقال اطلاق الغاية على المسافة مجاز فى المرتبتين حيث أطلق الغاية أولا على آخر جزء من الشئ المجاورة بينه وبين النهاية ثم أطلق اسم آخر الجزء على الكل والتوجيه الخالى عن شائبة التعسف أن يقال ان الغاية مستعملة فى معناها الحقيقى وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام الغاية وانما يلزم لو كان اضافتهما اليه اضافة الاجزاء الى الكل كما توهمه الشارح ويؤيده قول الائمة فى مسئلة على من درهم الى

مـ ح الثلف والفسل اذ لا تنصيف فى ذلك مع ان التخفيف مطلوب

الطلاق والعتاق لان الطلاق فى اللغة رفع القيد وازالة الحبس نقل الى رفع قيد النكاح والعتاق القوة ومنه عتاق الطير بجوارحها وعتق الفرخ اذا قوى على الطيران وفرس عتيق للسابق والبيت العتيق القديم وللصديق لجماله أو لقدمه فى الاسلام والخير أو شرفه أو لعتقه من النار وقيل قالت أمه لما وضعته هذا عتيقك من الموت وكان لا يعيش لها ولد وهذه المفهومات كلها ترجع الى زيادة قوة فى معانيها او باعتبار القدم

(ثم الغاية ان كانت غاية قبل

تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك أو كانت السمكة الى

رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن) أى وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم وكذلك عرافه وا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها وله وكذلك جواب الشرط أى لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تناول المرفق (فذكرها لاسقاط ما وراءها) أى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا

الى الايقاع احترازا من الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة للوجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من اهل اللغة على انه لا يفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز أن يقع على أول الحدوان يتوغل فى المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يتم غاية وفصل المصنف باب الغاية اما أن تكون غاية فى الواقع أو لمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أولا كالبستان للحائط وهذا معنى قوله ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن أن يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أولا ففى مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما أن يتناولها صدر الكلام أولا فان تناولها كتناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب

عشرة هل يدخل الغايتان أم لا (قوله وعند زفر) وأبى يوسف أيضا فى رواية كذا فى فصول البدائع (قوله لان التأجيل والتوقيت الخ) معنى التوقيت أن يكون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ومعنى التأجيل أن لا يكون ثابتا فى الحال كتأجيل مطالبة الثمن الى مضى الشهر (قوله ثم يلغو الوصف) أشار الى جوابه أولا بقوله احترازا عن الالغاء واليه أشار المصنف أيضا بقوله فيبطل قوله الى شهر (قوله لان الطلاق لا يقبله) لا يرد على هذا ان دخلت الدار فانت طالق اذ ليس معناه أنت طالق وقت دخولك الدار على الترتيب بالمعنى المذكور وانه تعليق والفرق بينه وبين التوقيت ظاهر نعم لو قصد التعليق فى صورة التوقيت صح دون العكس (قوله ولا يتناوله عند المصنف) قال فى فصول البدائع اخراج القائمة بنفسها عن التفصيل لا تحصل له أما نقلا فن أصول فخر الاسلام وغيره واما عقلا فلان كون الشك فى الدخول أو الخروج يشملها لعدم الفصل انتهى وان أجيب بانا لو قلنا بالدخول فى صورة القيام بنفسها وتناول الصدر فلا فى ذكر الغاية اذ الدخول ثابت بدون ذكرها وليس لها ما وراء حتى يذكر لاسقاطه فذكر الغاية ههنا أول الخروج من تناول الصدر على الدخول قلنا منقوض بعدم دخول حائط البستان فى البيع لجريان مثل ذلك الدليل فيه كما لا يخفى على انه يمكن أن يكون ذكر الغاية لدفع احتمال ارادة بعض ما سوى الرأس من السمكة مثلا مجازا وهذا أعنى ذكر لفظ يدفع احتمال التجوز من الذى قبله يسمى فى اصطلاح الاصول بيان التقرير فلا يرد ان صرف اللفظ الى حقيقته لا يحتاج الى دليل بل المحتاج ارادة معناه المجازى (قوله أى موجودة قبل التكلم الخ) الفرق فى تحقيق هذا المعنى بين الرأس والمرفق والليل كما يشعر به سياق كلامه محل تأمل ولو قال غير مفتقرة فى الغاية الى التكلم بان يحمل قوله موجودة قبل التكلم على الوجود بوصف الغاية كما يقتضيه سوق كلامه لكان أظهر فتأمل (قوله اذا تناولها الصدر تدخل الخ) وذلك لان الى يدل على الانتهاء مطلقا والنهاية تطلق على ما ينتهى به الشئ ويدخل فى حكمه لانه جزء منه وعلى ما ينتهى عنده فلا يدخل فى حكمه وكونها قائمة بنفسها لا ينافى الدخول بطريق الجزئية لان الكل يستتبع الجزء (قوله وان لم يتناولها كالصيام الخ) لا يشكل هذا الشق بقوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فان مطلق الاسراء لا يتناوله مع دخوله فى المغيا لان دخوله عليه السلام للمسجد الاقصى مثبت بالاحاديث المشهورة لا بموجب هذا الكلام (قوله فيحرم الوصال) وهو أن يصوم يومين من غير أن يفطر بالليل وذلك لانه أمر بالاتمام

أو السبق جاه بيت أوس ابن حجر حيث قال
على الية عتقت قديما
وليس لها وان طلبت مرام
بأن الغدر قد علمت معد
على وجارنى منى حرام
والمعنى انه حلف من قديم انه لا يغدر ولا يزنى بجارته والالية بمعنى وقد علمت ذلك معد فالاعتاق اثبات القوة والعتق فى الشرع خلوص حكمى عن آثار الكفر والذى هو موت حكمى وبعجز كلى فان الكافر ميت معنى فانه لم ينتفع

وللنحويين في الي أربعة مذاهب الدخول الا مجازا) أي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا (وعكسه) أي المذهب الثاني هو أن لاتدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان ما بعدها من جنس ماقبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع

بحياته لدنيا ولبذنى حلاوته العليا كما قال الله تعالى أفمن كان ميتا فأحييناه وأثره الرق الذي هو سلب أهليته لما تأهل له العقلاء من ثبوت الولايات على نفسه لايصح نكاحه ولا بيعه ولا شراؤه وعلى غيره من نكاح البنات والتصرف في الاموال والشهادات ولايتمكن من كثير من العبادات كصلاة الجمع والاعياد والجنازة والحج والجهاد وتثبت به القوة الشرعية فيقدر على مالم يكن يقدر عليه من قبل فمن هذا يقال انه القوة الشرعية

ويمكن أن يكون هذا المعنى من افراد المعنى اللغوي ومن ثم قال في الصحاح والقاموس وغيرهما العتق الحرية الا انه مقيد بالطارئة على

الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لاقائل بالفصل أي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اعتراض لاجزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات أن الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم أو غيره فعلى هذا ينبغي أن يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها الاسقاط ماوراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم * واعلم فعلم المرء ينفعه * (قوله والتصويز) دليل على مااختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ماهو المختار وهو انه لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرأت الكتاب من أوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لايعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ماذكره يستلزم في

المنتهى بالليل وذلك بطريان ضده وهو الافطار قال الشارح في شرح الكشاف ومبناه على ان الليل غاية الصيام والى متعلق به وهو ظاهر لا بالايجاب وفيه بحث لان الصوم الشرعي هو الامساك المقارن للنية وانتهاؤه قد يكون بانتهاء النية لا بانتهاء الامساك فلا دليل حينئذ على ماذكر ويمكن أن يقال المراد بالصوم ههنا نفس الامساك واشتراط قران النية ثبت بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات فالنية ههنا لا لفظ في نفس أتموا لان معناه ائتوا به تاما مستجمع الشرائط فالغاية نفس الصيام فيكون دليلا على ماذكر فتأمل (قوله واعلم فعلم المرء ينفعه) مصراع بيت آخره * ان سوف يأتي كل ماقدرا * وفي ايراده ههنا لطف فانه في الظاهر بيان سبب للحث على العلم وفي التحقيق ايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء لئلا يرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء (قوله وترك ماهو المختار) أجيب عنه بان المذهب المختار الذي ذكره هو المذهب الرابع بعينه اذ حاصله ان الى لايدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل غايته انه اعتبر الدليل من نفس اللفظ وهو تناول الصدر وعدمه لان الادلة الخارجة غير مضبوطة ثم كون تناول الصدر وعدمه قاعدة في الدخول والخروج ليس على سبيل القطع اذ ربما ثبت الخروج مع التناول والدخول مع عدمه لوجود دليل أقوى بل بمعنى الظهور فالدخول في من أوله الى آخره وعدم الدخول في الى باب القياس اذا أريد عدم قراءته بقرينة مقام الافتخار في الاول والتحسير في الثاني وأنت خبير بان القائل بالمذهب المختار لم يحصر دليل الدخول وعدمه في تناول الصدر وعدمه كما في المذهب المختار بل أطلق الدليل فادعاء كونه المذهب الرابع بعينه لايخلو عن بعد وان أيده عدم تخميس المذاهب في الكتب المشهورة (قوله فكيف يعارض القول بعدم الدخول) أجيب عنه بأن مانقله من المذهب المختار يدل على كونهما ضعيفين لمخالفة كل منهما اياه والضعيف جدا جاز أن يعارض الضعيف في الجملة اذ لايلزم اشتراط المساواة بين المتعارضين كيف وقد صرحوا بان شرط التعارض أن يكون الدليلان متساويين في القوة أو متغايرين ظاهرا وصرحوا بان القيد الاخير يدرج تعارض المتواتر المشهور اللهم الا أن يمنع التواتر أيضا (قوله الثالث ان ماذكره الخ) أجاب عنه صاحب الترجيح بان الرأس انما لايدخل في السمكة في حق الاكل لانه لايؤكل عادة وأنت خبير بانه لايسمن ولا يغني من جوع اذ المراد بمسئلة السمكة مايتناوله الصدر ويكون غاية قبل التكلم لا في خصوصية الاكل

قال * واعلم فعلم المرء ينفعه * آخر هذا المصراع * ان سوف يأتي كل ماقدرا * لايخفى ان استعمال هذا المصراع ههنا في غاية اللطف ونهاية الحسن فان قوله فعلم المرء ينفعه بيان سبب للحث على العلم في الظاهر وايراد مثال للجملة المعترضة بالفاء في التحقيق لئلا يرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء

(وماذكرناه في الليل) وهوان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لاتدخل تحت حكم المغيا (والمرافق)

وهوان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أي معنى ماذكرنا معنى ماذكره الصوليون في المذهب الرابع شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط وان قول الصوليين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وعاذكرنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بمجموعة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لايثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لايثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين والواهي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) أي بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله بينوا هذا الوجه وهوان الى للغاية والغاية لاتدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية ههنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد

مسئلة السمكة دخول الرأس في الاكل على ماهو مقتضى المذهب الرابع وشمارا القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار أولا انه لاتدخل (قوله هي غاية للاسقاط) لما كان المختار عند أكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أي مع أموالكم وبعضهم الى انه لادلالة في الى على الدخول أوعدمه فجعل داخلا في الوجوب أخذا بالاحتياط أولان غسل اليد لايتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد أولانه صار مجملا وقد أدار النبي صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول أوجه لظهوران الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهوانه اذا قرن بالكلام غاية أواستثناء أوشرط لايعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما

حتى لوقال مسحت السمكة الى رأسها لكان الكلام بحاله (قال المصنف وماذكرنا في الليل والمرافق يناسب هذا) فيه بحث وهوانه يرد عليه قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن لان قوله تعالى ولاتقربوهن يقتضي الابد فذكر الغاية لاسقاط ماوراءها فيلزم أن تكون الغاية داخلة على القاعدة التي مهدها مع انه يحل قربانهن قبل الاطهار والجواب ان الغاية ههنا لايتناولها الصدر لان عدم القربان باعتبار الحيض وكان ممدودا من أول الحيض الى زمان الانقطاع فلا يدخل كذا في معراج الدراية (قوله أولانه صار مجملا الخ) بيانه انه لما اشتبه حال هذه الغاية باعتبار ان بعض الغايات يدخل ويكون بمعنى مع وبعضها لايدخل كان هذا مجملا في كتاب الله تعالى فبينه نبيه عليه السلام بفعله حيث توضأ وأدار الماء على مرافقه (قوله متناولا للغاية كاليد) الاظهر أن يقال بعد قوله للغاية ولما بعدها لان مجردا تناول لايفيد لزوم الاسقاط ماوراءها لاحتمال أن لايكون لها ماوراء ولك أن تقول قوله كاليد تتمة لما قبله فيفيد ذلك المعنى (قوله متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له) رده العراقي بان ماقبل الغاية لابد أن يتكرر قبل الوصول اليها كقولك ضربته الى ان مات وجمع قناته الى ان مات وغسل اليد لايتكرر قبل الوصول الى المرافق لان اليد شاملة لرؤس الانامل والمناكب ومابينهما أقول والصواب تعلق الى باسقطوا واخذوا واعكس أن يجاب بعد تسليم لزوم ماذكر بان المراد قبل الغاية الحدث الواقع قبلها او بتكرره بتكرره بنفسه بان يقع مرة أوأكثر في محل واحد كضربت زيدا الى ان مات أومكررة بحسب أجزاء محله بان يقع واحد في محل ذي أجزاء متصلة كسرت من البصرة الى الكوفة لان في كل جزء من المسافة سيرا وقوله الى المرافق من قبيل الثاني (قوله وللقاضي الامام ههنا بحث الخ) أجيب عنه بان مراد القوم انه لولم يذكر الى المرافق لاوادا ايجاب غسل المجموع ومع ذكره أفاد ايجاب غسل بعضه وهو من الكتف الى المرافق فكانه أسقط ماأوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا الاعتبار لا أن فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كذا ذكره ولهذا نظائر في كلامهم وأجاب عنه صاحب التوضيح بان المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انه للاسقاط عن الحكم بعد انصبابه عليه حتى يلزم أن لايثبت بنص واحد واحد وانما المراد اسقاطه عن أن ينصب عليه حكم الصدر وذلك لانه معنى توقف أول الكلام على آخره اذا كان فيه مايغير أوله حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام مع المغير وقال في فصول البدائع هذا التحقيق لايرفع

المناكب اما المجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال

شدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين أو ما بين عشرين الى ثلاثين تدخل العشرون مع انها ليست جزأ من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو أريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم أربعة وخمسون فظهر أن الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما أو أحدهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون

له بمجموع القيد والمقيد وضعا نوعيا باعتبار معان مقرونة لا انه باعتبار كل منها منفردا فلا وجه لبحث القاضي (قوله من باب اشتباه المعروض بالعارض) أراد بالعارض العدد وبالمعروض المعدود والاظهر أن يقال من باب اشتباه أحد العارضين وهي الثانوية بالآخر وهو الاثنينية أو أحد المعروضين بالآخر (قوله لا يقال مراده الخ) نقل عنه انه قال وجه السؤال أنا لا نريد بما فوق الواحد الثمانية التي بين الاول والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول فيه ويظهر ذلك في قولنا من عشرين الى ثلاثين بل نعني ان المعدود الواحد جزء من معدود فوقه كالاثنين ولا خفاء في ان العشرين درهما جزء من واحد وعشرين درهما وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب ان هذا لا يستلزم المطلوب وهو أن يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنين مثلا موجبا لثبوت معدود آخر بناء على ان الواحد جزء من الاثنين فانا اذا قلنا له على من واحد الى أربعة فلا نزاع في ثبوت الاثنين وانما النزاع في انه هل يستلزم انضمام واحد آخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولو لزم ذلك بمجرد كون المعدود الواحد جزأ من المعدود الذي فوقه لزم أن يكون الواجب في له على من واحد الى عشرة أربعة وأربعين لانه يلزم من ثبوت الاثنين ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلاثة ضم الاثنين وهكذا ويكون ذلك بمنزلة له على اثنان وثلاثة وأربعة الى عشرة (قوله كان اللازم أربعة وأربعين) هذا اذا لم ينضم اليه الواحد واذا ضم كان اللازم خمسة وأربعين بل لو ضم الى الثلاثة الاثنان والواحد والى الاربعة الثلاثة والاثنان والواحد كما يقتضيه ما ذكر كان اللازم أكثر قيل يمكن منع الملازمة بان في الاقرار بالمالين اذا كان في مجلس واحد يلزم مال واحد بالاتفاق ويدخل الاقل في الاكثر فكيف اذا كان بلفظ واحد فاذا كان في ذمة رجل تسعة دراهم يمكنه أن يقول على كل عدد من الدراهم مما بين الواحد والعشرة نعم اذا اعتبر العوارض مستقلة لا متداخلة يلزم ذلك ولكن لا ضرورة الى اعتبارها كذلك (قوله وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار الخ) قيل

فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله) فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة أجزاء وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية (وتدخل الغاية في الخيار عنده) أي اذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار أي يكون الخيار ثابتا في الغد عند أبي حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه) أي عن أبي حنيفة رحمه الله

الرق وبه صرح بعضهم والرق في اللغة الضعف ومنه ثوب رقيق وصوت رقيق وكذلك التحرير اثبات الحرية وهي الخلوص يقال طين حر أي خالص عما يشوبه وأرض حرة لا خراج عليها (قوله فاجاب) بقوله الاول يحمل الكلام على المجاز العقلي الذي يكون في الاسناد حيث يكون الفعل مسندا الى السبب البعيد كما في قوله تعالى

لا أكلم زيدا الى رمضان
فان قوله لا أطلب الثمن
ولا أكلم يتناول العمر
فغرضه الى رمضان لاسقاط
ما وراءه

اشتراك أو بأكثر من لفظه
يتنوع سواء لباسهما
والثاني بحمله على الدار
التسوية الكون في
الطرف ويكون الاعتاق
مطلقا على سبباه هو
ازالة الملك فيسل وكذلك
الجواب عن ضعيف لانا
لا نسلم ان الاعتاق منقول
بل هو حقيقة عرفية لم
يطرأ عليه نقل شرعي
اذ لا يفهم منه عرفا
وشرعا الا ازالة الملك
والخلاص عن الرق ولا
يصح اسناده حقيقة الا
الى المالك ولو سلم فلا نسلم
كونه منقولا اليه لا الى
ازالة الملك وكون اثبات
القوة أسبق أخذ
الاعتاق لا يصلح دليلا
على ذلك لجواز النقل
الى معنى غيره أنسب
بالمعنى الحقيقي والنقل
لا بد لاثباته من نقل وما
ذكره من معنى اثبات
القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء وقد علمت ان
معنى اعتاق القوة
والاعتاق في اثبات القوة
فيكون التحقيق يرتضي سيأتي
شك قابل لما على ما صرح
به علماء اللغة والقوة التي
أثبتها انه معنى الاعتاق أعم من القوة الطبيعية وغيرها فيتناول اثبات القوة الحكمية

الابن ولا يدخل الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الحكم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد
حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها لا وجود
للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين
وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شئ من الغايتين ثم لا يوجب العمرة وقد
حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما تقول في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع
سنين فتحير زفر رحمه الله (قوله لما ذكرنا في المرافق) متعلق بالفصل ورجاعه الى الخيار وعدم طلب
الثمن وعدم التكلم تنصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون لاسقاط لا لمد الحكم فيدخل
الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بالاصل والاصل في كلما في وقد سبق

في كلام صاحب الكشف ما يصلح للفرق بان يقال لما أوقع طلاقا موصوفا بوصف الثانوية ولا يتحقق ذلك
الوصف الا بوقوع الاول اذ ليس لطلاق وصف الاولية والثانوية الا بالوقوع وجب وقوع الاول وكذا في
في الدراهم اذ لا تكون الدراهم في الذمة ثانية الا اذا وجب الاول بخلاف الابواب وصفة الابوة ثابتة
فيه مع قطع النظر عن كونها في الدار (قوله وقد عرفت ما فيه) من انه من باب اشتباه العارض
بالمعروض وهذا انما يرد عليهما اذا كان ما ذهبا اليه مبنيا على ما ذكره وأما اذا كان مبنيا على
العرف والعادة بناء على أن مثل هذا الكلام اذا ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول اه خذ
من مالي من درهم الى مائة كان له أخذ المائة وللاصل الجواب عن قولهما حينئذ بان مثل هذا الكلام
يذكر في العادة ويراد به الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين
ويريدون به ان سنه أكثر من ستين وأقل من سبعين واذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاث يجب أن
يكون أكثر من واحدة وأقل من ثلاث وارادة الكل فيما طريقه الاباحة كما ذكرناه وعرفت التوسعة
في الاباحات دون غيرها لان الاصل في الطلاق هو الحظر كذا في الهداية (قوله وعند زفر) فان قيل فعلى
قول زفر رحمه الله اذا قال أنت طالق من واحدة الى واحدة ينبغي أن لا يقع شئ لانه ليس بين الحدين شئ
قلنا قد قال بعض المتأخرين ينبغي أن يكون كذلك في قياس مذهبه والاصح أنه يقع تطليقة واحدة
لان آخر كلامه لغو باعتبار انه جعل الشئ الواحد حدا ومحدودا وذلك لا يتصور واذا الغي آخر كلامه بقي
قوله أنت طالق كذا في الجامع الصغير لشمس الائمة السرخسي (قوله وقد حاجه الاصمعي الخ) في المكان
حاج أبو حنيفة زفر رحمه الله حيث قال كم سنك فقال شئ ما بين ستين الى سبعين فقال له أنت ابن تسع
سنين فتحير زفر رحمه الله (قوله عند الاطلاق الى التأبيد) أما في المسئلتين الاخريين فظاهر لان الاصل
في النفي الاستمرار وأما في الخيار فليس بظاهر وان حمل على انه باعتبار اللغة لانه مثبت لا يفيد العموم
والظاهر ان دخول الغد ليس لكون الخيار متناولا للعرف بل فيه بحث وهو ان هذا مناقض لما ذكره في
التخريج الابادي من ان قوله لا آكل ليس بعام وجوابه ان معنى ذلك القول على ما سيأتي في بحث الاقتضاء
انه ليس بعام يمكن تخصيصه بل هو يتناول جميع الاكلات بحيث لا يجوز أن يخرج عنه أكل ما
(قوله ورمضان في الاجل وعدم التكلم) فيه بحث وهو ان هذا على رواية الحسن كما صرح به المصنف
وأما على ظاهر الرواية فلا يدخل فلا بد له من الفرق على هذه الرواية ويمكن أن يجاب بان مبنى الايمان
على العرف ولهذا لو حلف لا يكلم الى عشرة أيام يدخل اليوم العاشر فهي مستثناة من القاعدة
المذكورة (قوله وعندهما لا يدخل الخ) فيه بحث وهو ان المرافق ينبغي أن لا تدخل على أصلهما اذ
لا دخول في المرافق وكذا في خيار الشرط ويمكن أن يجاب عنه بان الاصل عندهما ان كان خروج
الغاية لان شأنها أن ينتهي الحكم عندها الا ان المرافق دخلت بحديث تعليم الوضوء الذي لا يقبل النسخ

(في الظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة

فلهذا في أنت طالق غدا يقع في أول النهار ليكون واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق في الدار

في نحو بعت الى شهر انه متعلق بأجلت الثمن الى شهر وعدل عنه ههنا الى لا أطالب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ ربما ينازع في كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في أكثر نسخ أصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع أجل ويمين والصواب وفي الآجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الآجال بالاتفاق كما في الاجارة وانما رواية الحسن في آجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الآجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في أجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا (قوله في الظرف) بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة أو تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون أوسع فلو نوى في أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي أنت طالق في غد يصدق قضاء أيضا لكن اذ لم ينو شيأ كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم

تعالى الصلاة الابه (قوله وانما وقع في ذلك) أي في جعل مسئلة الاجل مستقلة برأسها وجعل حكمها مثل حكم مسئلة اليمين (قوله فيقتضي الاستيعاب) ومن ههنا قال مولانا حافظ الدين قدس سره في قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا معه في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد انه تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها لان نصرة الله تعالى اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لانها دار جزاء وأما نصرته في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون بعض لانها دار البلاء (قوله بخلاف صمت في هذه السنة الخ) فيه بحث وهو ان هذا يخالف تفسير صاحب الكشاف في قوله تعالى وانما يأكلون في بطونهم نارا املأ بطونهم وقول الشارح هنالك حقيقة الظرفية الاحاطة على وجه لا يفضل الظرف من المظروف لكن لا يلائم هذا عرف المتكلمين والفلاسفة لانهم قالوا اما يحصل دفعة فظرفه ظرف الزمان لا الزمان مع انه شامل له فزيد في الدار مجاز عندهم وأما عند أهل اللغة فحقيقة ويمكن أن يقال مراد العلامة ان الاحاطة على وجه لا يفضل حقيقة عرفية بدليل انه قال في بيانه يقال أكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه فأهل العربية اذا لم يريدوا الاستيعاب يقولون أكل في بعض بطنه وما ذكره أئمة الاصول مستفاد من كونه مشابها للمفعول به وأما ما قال محمد فبني على الحقيقة اللغوية فان قلت اذا كان الاستيعاب حقيقة عرفية ينبغي أن لا يفرق بين صمت هذه السنة وصمت في هذه السنة قلت الفرق ليس جاريا في الكل بل يختص ببعض المواد (قوله يصدق ديانة لا قضاء) أما الاول فلانه يحتمل أن يريد تقدير في واذا نوى ما يحتمله كلامه يصدق ديانة وأما الثاني فلانه غير موجب ظاهر كلامه الى ما هو تحقيق عليه وفي مثله لا يصدق قضاء وبهذا اندفع اعتراض الاصفهاني في شرح البديع بان في اذا حذفت من اللفظ لا يجوز أن يراد في التقدير وجوده وعدمه دفعة والا لزم ان يكون هذا مفعولا به ومفعولا فيه معا وهو محال فان أريد عدمه ينبغي أن لا يصدق نية آخر النهار ديانة لان اللفظ على هذا التقدير لا يحتمله وان أريد تقديره ينبغي أن يصدق قضاء أيضا وبه اندفاعه على اختيار الشق الثاني ظاهر من التقدير السابق

المذكورة وكان النقل نفسه خلاف الاصل لا يرتكب من غير دليل ولا يحمل عليه من غير حامل كذلك النقل الى أجنبي لا يرتكب من غير ضرورة بل يحمل الكلام الى المعنى الاقرب من المعنى اللغوي فالاقرب وذلك ظاهر يعرفه من يعرف اللغة ويطلع على كلام الائمة المهرة في فن اللغة بل يفهم العوام من صيرورة العبد حرا أنه حصل له من الحالة ما يختص بالاحرار وليس المراد من اثبات القوة المخصوصة الا ذلك القدر ولم يقل أحد من أئمة اللغة والفقه والاصول ان معنى الاعتاق ازالة الملك أو انه منقول اليها فكيف تصح الاستعارة والذي يدعي ذلك فعليه البيان واقامة البرهان ومن يدعي ما ليس فيه كذبته شواهد الامتحان (قوله يرد عليه) أجاب عنه بعضهم بانه قد عرف ان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة فلا بد له من لفظ يدل عليه حقيقة أو مجازا لتحصيل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت

طالق في حال الا ان ينوى في دخولك الدار فيتعلق به وقد استعار للمقارنة ان لم تصلح فارقا نحو أنت طالق في دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بأنت طالق في مشيئة الله وبشيء في علم الله لانه يراد به المعلوم) اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق والمراد ان هذا شيء معلوم الله

و بخلاف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو في رمضان فهما سواء وكذا اذا قال غدا أو في غد ويكون الامر بيدها في رمضان أو المدكله (قوله تطلق حالا) لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن تقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا أن يراد أنت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف أو استعمال الظرف في الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق في دخولك الدار أي وقت دخولك الدار بناء على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع أو على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فيحصل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال لاجنبية أنت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كون هذه الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق في مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح أنت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى أنت

(قوله ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد) قال الفاضل الشريف ما مر من الفرق في اثبات الظرف وحذفه مذهب أبي حنيفة رحمه الله وخالفه صاحباه لعدم الفرق بينهما على ما صرح به فخر الاسلام وغيره وعلى هذا لا مخالفة فيما روى ابرهيم عن محمد الذاهب على مذهبه واعلم ان في هذا حيث أطلق المصنف ولم يتعرض لذلك الخلاف انتهى وذكر في فصول البدائع أن ما روى ابرهيم عن محمد بناء على ان المراد به عرفا ضرب مدة للتفويض والتخيير دون مطلق الحصول بخلاف الاطلاق وله هذا التوجيه مع قرب منه ما يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يعتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها فتقتضي مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجح لبعض أجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في أو لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما لا يخفى (قوله بحذف المضاف أو استعمال الفعل في الحال) ولما كان كل منهما خلاف الظاهر صدق ديانة فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولا يصدق قضاء (قوله فتزوجها لا تطلق) لان الطلاق لا يكون الا متأخرا عن النكاح (قوله فلا يكون أنت طالق في علم الله تعليقا) فيه بحث لان علم الله تعالى يتعلق بجميع الممكنات على ما هو عليه لان العلم تابع للمعلوم كما تقرر عندنا فالعلم بتمام زيد انما يتحقق بعد قيامه ومن ههنا نفى الحكماء العلم بالجزئيات للزوم تغيره عند تغير المعلوم وأجيب بان التغير انما يلزم في تعلق العلم لا في نفسه فعلى هذا ينبغي أن يكون أنت طالق في علم الله تعالى اذا قصد أنت طالق ان علم الله تعالى تعليقا ولا يقع في الحال لان العلم بوقوع الطلاق موقوف على وقوعه ولو قيل بوقوعه لتحقق العلم بان قلت علم الله تعالى بطلاقها يحتمل معنيين علمه تعالى بان طلاقها واقع وعلمه سبحانه وتعالى بماهية طلاقها والاول شبيه بالعلم التصديقي والثاني بالعلم التصوري واذا حمل العلم على المعنى الاول يكون تعليقا ولا يقع الطلاق في الحال واذا حمل على المعنى الثاني يقع فاذا قال قصدت

قال (ويخالف هذا ما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى) أقول يمكن دفع المخالفة بان كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي الاستيعاب بعارض وان التفويض لما كان مما يعتد في نفسه ويستوجب التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة لا ترجيح لبعض أجزائها على بعض بالنظر الى التفويض اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في أو لا بخلاف الطلاق فانه

عنه قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة طريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق لا يقال يثبت العتق بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك لانا نقول تحقق اللزوم المعتبر في دلالة الالتزام وهو كون الامر الخارج لازما بينا في الوجود الذهني بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره في حيز المسمى وانما اللزوم المحقق بين ازالة

طالق

الملك والعتق هو اللزوم بالمعنى الاعم أى الذى يلزم من تصورهما الجزم باللزوم وان بنى الكلام على مذهب أهل العربية فكل واحد من الدلالات الثلاث تابع للقصد والاستعمال واذ لا تحقق لهما فلا دلالة التزاما ولذلك لم يستلزم التضمن والالتزام عندهم المطابقة الا تقديرا بمعنى ان ما يدل على الجزء أو الامر الخارج يدل على المعنى المطابق لو استعمل فيه وقصد من اللفظ هذا (قوله لا لمسقط الاعتاق) أى لمفهومه على حذف المضاف (قوله أقوى من ازالة القيد) لوجوب أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد للشجاع وأن يكون المستعار لازماله واعترض عليه بان ازالة القيد أقوى لبقاء نوع تعلق له وهو حق الولاء فى ازالة الملك وأجيب بان الآثار الباقية فى ازالة القيد أكثر وأشد كجواز الرجعة فى الرجعى ووجوب النفقة وعدم جواز النكاح لغيره وحرمة المصاهرة والمشاركة فى النسل وغير ذلك وبان المقام ليس فيه ازالتان احداهما مقيدة والاخرى مطلقة بل احداهما مقيدة بازالة القيد والاخرى بازالة الملك بخلاف المشفر والشفة فان الاطلاق والتقييد متحقق بينهما على انه قد ورد المشفر بالمعنى الاعم (قوله فان الاستعارة لا تجرى) قيل عليه قد تكون الاستعارة مبنية على

طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق فى قدرة الله أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بانه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة

المعنى الاول لا يصدق لانه لا تحقق له قلت الحمل على المعنى الاول هو الظاهر وأيضا يلزم أن يصدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يذكروه الا أن يقال عدم الذكر لظهوره (قوله لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله تعالى) فيه بحث اذ قد ذكر أولا ان علم الله سبحانه يتعلق بجميع الممكنات فعلى تقدير عدم وقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور فى معلوم الله تعالى مع انه من جملة الممكنات ان قلت مراده لم يكن وقوع الطلاق فى علم الله تعالى بل عدمه قلت فيه حينئذ هدم لما حققه أولا من عدم كون قوله أنت طالق فى علم الله تعالى تعليقا (قوله لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم) بل لا وجه وجيها له لان فيه ارتكابا لمجازين كون المصدر بمعنى المفعول واستعمال فى فيما ليس بظرف حقيقة وفيما ذكره التجوز فى استعمال فى فقط (قوله فينبغى أن يقع الخ) وفى رواية الكافى أنه يقع (قوله أجيب بانها بمعنى تقدير الله) فيه بحث لان المسئلة ما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق فى قدرة الله تعالى فالجواب انها لا تطلق لانها بمعنى تقدير الله تعالى خلاف الظاهر بل اذا قال نويت ذلك ينبغى أن لا يصدق قضاء لانه تخفيف له فتأمل (قوله وفيه نظر اذ لا ترجيح الخ) أجيب بان وجه الترجيح ان الاول أقرب الى الحقيقة وأشيع لان استعمال القدرة فى المقدور غير مشتهر بخلاف العلم فى المعلوم وأما حذف المضاف فشائع ذائع مطلقا كذا فى فصول البدائع (قوله ولو سلم فقولنا الخ) قيل يمكن أن يقال لا نسلم ان آثار القدرة هى المقدورات لان آثارها هى الممكنات الوجودية اذ لا يكون المعدوم أثر القدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها كما اذا كانت بمعنى التقدير وهذا يصلح أيضا مرجحا لحذف المضاف لان المشاهد هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور (قوله

ليس كذلك كما لا يخفى قال (فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات الخ) أقول اذا قال أنت طالق فى قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم ذكره فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشيئة قال صاحب الهداية فى شرح الزيادات اذا قال أنت طالق فى مشيئة الله تعالى أو فى ارادته أو فى رضاه أو فى محبته أو فى أمره أو فى اذنه أو فى حكمه أو فى قدرته لا يقع الطلاق أصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان دخلت الافعال فيحمل على التعليل لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح حملها على التعليل اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليكون فى معنى الشرط فيكون تعليقا والمشيئة والارادة والرضا والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح أن يقال شاء الله ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بما حقيقة الشرط ابطال الايجاب فكذا هذا أما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق فى الحال اذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرناه فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارى بضدها وهو ظاهر وبالمعنى الثانى يوصف بها وبضدها فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها

الله تعالى تعليقا قول أبي يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اولا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس وظهر أثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله أو ما شاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل أنت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراداته وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال والمعلق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء أما الواحدة فللاستثناء وأما الثنتان فلأن قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق تحت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كان بمشيئة الله وذكر في المنتقى انه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فأنت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها فهي طالق ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت

هو ابطال للكلام) اطلاعا للمرء على اللازم فان المعلق بما لم يعلم وقوعه أبدا باطل وانه لا عمل له لا لغاية (قوله في انه يكون يمينا) فيحنث به من حلف لا يحلف بالطلاق ولا يعلقه بشيء (قوله لعدم حرف الجزاء) وهي الفاء ونحوها اذا وقعت الجملة الاسمية جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال ان شاء الله فأنت طالق بالفاء لا تطلق اجماعا والفتوى بدون الفاء على عدم الوقوع كما ذكره قاضيخان (قوله لم يقع الا تلك الواحدة) فيه بحث لانه كان ينبغي أن يقع اثنتان في هذه الصورة أحدهما المنجز والآخر المعلق بالمشيئة لان الجزاء تابع للشرط ويمكن أن يقال المنجز هو ما علق على المشيئة فان سبب تنجيزه مشيئته انه اذ لو لم يشأ لم ينجز هو أبدا (قوله ذكر في النوازل) استئناف تأييد للجواب المذكور عن النكتة لان قوله اذ لو صح لبطل الخ عين ذلك الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول أظهر (قوله ولو لم يقيده باليوم الخ) فيه اشارة الى انه لا دخل للتقييد باليوم في اختلاف الحكم كما يشعر به كلامه بل مداره ان معلق المشيئة وعدمها واحد في المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في الثانية لان متعلق المشيئة الطلاق واحدة ومعلق عدمها مطلق الطلاق او الطلاق ثنتين حتى لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله تعالى أي طلاقك مطلقا أو طلاقك ثنتين لم يقع شيء عند ذكره ولو لم يقيده باليوم فاعتبر اتحاد المعلق للمشيئة وعدمها وهو الطلاق واحدة ولم يطلقها الزوج واحدة فالقياس أن يقع ثنتان عند موت أحدهما كما أشار اليه في المنتقى ويمكن أن يقال لم يكتف بقوله ولو لم يقيده بل فصل وقال فالخ اشارة الى ان معنى الامر ليس مطلق الطلاق (قوله وهذا مخالف لما في النوازل) الاشارة الى قوله ولو لم يقيده باليوم في اليمين الخ

غيرا كالعلم فيقع الطلاق وهو وجه الرواية وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بما تعتبر الا يقع وهو وجه الرواية الثانية هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى تخلص عن الشبهة قال

وجعله هو وهو كون المشبه أقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض أقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان ورد بان الاشعار والخطب تجري فيها ما يجري من اراد الكلام لا على مطابقة الظاهر لفائدة بديعة ونكتة غريبة بخلاف المسائل الفقهية فانها لا يجري فيها ذلك ولا مقايسة بين الصنفين (قوله وكذا اجارة الحر الخ) قال في التلويح في لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدي أو داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عندهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا جميعا بجعل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة هذا كلامه ونقل عنه انه اذا جاز في غيره

ملاني

طالق ان لم يشا الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول
لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله
تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي
مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله اياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة
ان لم يشا الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق
ثنتين ان لم يشا الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشا الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى
لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه
المشيئة وهو ان يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف
مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف و بعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأوردفيها
من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها
بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة
صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية
لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها
قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر
ما كان في وسعه كما اذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى
ماسبق الوقوع في الحال وهو علة الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل
القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولذا يلزمه
درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم

ووجه المخالفة ان كلام النوازل في صورة عدم التقييد باليوم يدل على عدم وقوع المعلق بالشرط
الثاني أصلا وكلام المنتقى يدل على وقوعه قبيل الموت (قوله وفي المنتقى لم يعد) أي لم يعد ذكر الطلاق
مقدما على الشرط الثاني حيث لم يقل وأنت طالق ثلاثا ان لم يشا الله بل قال وان لم يشا الله تعالى فأنت
طالق ثلاثا (قوله بعضها حروف) لم يذكر فيه من الحروف الا واحد وهي ان فجمع الحروف لمناسبة
أسماء (قوله ولما وصفت الثانية الخ) هذا التعليل لصاحب الكشف وفيه بحث اذ يلزم منه انه اذا قال
لغير الموطوأة أنت طالق وطالق يقع ثنتان لان في وسعه القران مع ان الواو للجمعية لا ينافي القران
بخلاف قبل فانه ينافي القران والاوجه تعليل حافظ الدين رحمه الله وهو ان القبلية صفة للثانية فاقتضى
ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان و يقعان (قوله
لانها لا تبين بالاولى) فيه بحث وهو ان هذا الدليل انما يتم اذا كانت القبلية مقتضية وجود شيئين يكون
أحدهما سابقا في الوجود على الآخر وليس كذلك قاله محمد رحمه الله في الزيادات وقال ألا يرى الى قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا والى قوله عز وجل قبل أن تنفد كلمات ربي والى قول النبي خللوا
أصابعكم قبل أن يتخللها نار جهنم اللهم الا أن يقال مدلول اللفظ في جميع ما ذكر وجود البعد وهو
القبل والانتفاء لدليل خارجي يؤيده أن القبل والبعد اضافيان يتوقف كل منهما على الآخر تعقلا
وتحققا (قوله له علي درهم قبل درهم) ذكر في فصول البدائع ان هذا لا يصح بل لزوم الدرهمين فيما
سوى هذه الصورة وقد نقلها أكمل الدين في شرح البزدوي عن المبسوط وأشار اليه صاحب الكشف
أيضا ولم يذكر فيه خلافا وعلله الجد في شرح فصول البدائع بما أشرت اليه لان من ادا القبل لا يقتضي
وجود البعد وذكر في الحواشي ان هذا في الاقرار لا في الطلاق فانه يقع طلقتان في أنت طالق واحدة قبل

فيقع واحدة ان قال لها) أي لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبلية صفة للطلاق المذكور أولا فلم يبق محلا للآخر (وثنتان لو قال قبلها) أي يقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور أولا واقع في الحال والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضا في الحال بناء على انه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معا (و بعد على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة

اذا اتفق المتعاقدان أقول ظاهر كلامه توجيه لكلام المصنف رحمه الله و بيان لمراده ولكن نصب عينه ومطمح نظره الاعتراض عليه في تقييده انعقاد الاجارة بلفظ البيع بصورة الحر وتحصله أن ان ذلك اشتغال بما لا يعنيه واعراض عما هو بصدده حيث قيد بصورة
انعقاد الاجارة بلفظ البيع بالحر وهو مستغنى عنه وترك التقييد بذكر المدة وجنس العمل وهو محتاج اليه فانه لا فرق بين الحر والعبد في

يجب دينا (قوله عندى ألف) لوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولايدل على اللزوم فى الذمة حتى تكون دينا لكن لاتنافيه حتى لو قال عندى ألف دينا ثبت (قوله كلمات الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعانى ولايخفى انه تجوز وتغليب ولاضرورة فى حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط) أى التعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة أخرى فقط أى من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى فتدخل فى أمر على خطر الوجود أى متردد بين أن يكون وأن لايكون ولا تستعمل فيما هو قاطع الوجود أو قاطع الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع فى آخر الحياة) أى حياة لزوج أو لزوجة لانه مادام حيين يمكن أن يطلقها فلايقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلاميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو فى الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو أمر حكمى فلايشترط له مايشترط لحقيقة التطليق ويكتفى بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه يحل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغى أن لايقع الطلاق لانه التطليق ممكن مالم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لايتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت

واحدة للمدخول بها لالانه لولم تقع الثانية لزم الغاء قوله قبل واحدة لاحتمال أن يقصد بذكره التنبيه على رعاية سنة التفريق وعلى انها ستعد الى أن ينتهى الحل بأخرى ان كانت أمة وأخريين ان كانت حرة لان المراد بمثله عرفا واحدة قبل واحدة أوقعها كذلك أو أوقعتها او أيا ما كان يقع مثل وقوع الاول المخبر به أولا لامن قبله هذا وقد عرفت امكان دفع التعليل فلينذكر (قال المصنف وعند للحضرة) لعل هذا على حذف المضاف ان جعلت اللام صلة الوضع المقدر أى لمكان الحضرة ولان الحضرة مصدر وعند ظرف لامصدر وحذف المضاف شائع ثم المراد من الحضرة أعم من الحضور الحسى نحو فلما رآه مستقرا عنده والمعنوى نحو قال الذى عنده علم من الكتاب وكسر فاء عند أكثر من ضمها وفتحها ولا تقع الا ظرفا أو مجرورة بمن وقول العامة ذهبت الى عنده لحن وأما قول بعض المولدين

كل عندلك عندى * لايساوى نصف عند

ومثله يقولون هذا عند ما عندى جائز ومن أنتم حتى يكون لكم عند وقال الحريرى انه لحن وليس كذلك بل كل كلمة ذكرت مرادا بها لفظها فشائع ان تتصرف تصرف الاسماء وان تعرب وتحكى أصلها ولكن الاكثر الحكاية صرح به الرضى فان قلت ذكر فى معنى اللبيب والمفصل انك تقول عندى مال وان كان غائبا ولاتقول لدى مال الا اذا كان حاضرا فيفهم ان عند ليس للحضور قلت الظاهر انه اعتبر فيه الحضور المعنوى ماذكره قول الجد (قوله ولايدل على اللزوم) ذكر فى المبسوط انه فى أصل الوضع للقرب فيحتمل القرب من يده فيكون أمانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلايثبت الا الاول وهو الوديعة (قوله ظاهر كلام الخ) حيث قال بعد قوله باب حروف الجر ومن هذا الجنس أسماء الظروف ثم قال ومن ذلك حروف الشرط (قوله ونحوها) كعموم الاوقات والاحوال (قوله فى أمر على خطر الوجود) أى بالنظر الى حاله فى نفسه وفرض الكلام منقولا على لسان من يجوز عليه الشك والتردد فلايلزم امتناع وقوعها فى كلام الله تعالى بناء على انه ليس بالنظر الى علم الله الا العلم بالوجود والعدم (قوله ولاميراث) لعدم العدة (قوله لايتصور الوقوع) ولذا قال فى النوادر لا أطلق (قوله قبيل الموت) أى زمان لايسع لصيغة التطليق ويسع للوقوع فيقع الطلاق ولاميراث له لان

فيدخل فى أمر على خطر الوجود فان قال ان لم أطلقك فأنت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع فى آخر الحياة

انعقاد الاجارة ادار وى القيدان لقيام القرينة وتحقق العلاقة ولانى عدم انعقادها اذا زال واحد منهما اذ يفسد العقد فى صورة الحر لانتفاء القرينة وينعقد بيعا فى غيرها لامكان العمل بالحقيقة على انه له القاضى أبو زيد الدبوسى فى كتابه الاسرار من أكابر الحنفية رحمهم الله وانما يتحقق الفرق على القول الاخير المرجوح ولكن هذا الاعتراض ليس بشئ لان المصنف رحمه الله ليس فى صدد بيان التفرقة بين الحر والعبد فى انعقاد الاجارة وعدمها حتى يرد عليه الاعتراض بعدم التفرقة ولا فى صدد بيان شرائط المجاز حتى يرد عليه ان مجرد الحرية غير كاف فى صحة المجاز بل لابد من ذكر المدة وتسمية جنس العمل وانما هو فى صدد تفريع المثال الجزئى على ما قرره من الاصل الكلى وهو صحة اطلاق السبب على المسبب دون العكس فيما كان السبب سببا محضا ولايخفى ان انعقاد الاجارة بلفظ البيع دون العكس بناء

فتجمل * وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

لان من حكمه أن يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل و يكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله

واذا تكون كريهة أدعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن أو اقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع و يكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله

واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

أي ان يصبك فقر ومسكنة فأظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر

فقد كنت قدما مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا

فالآن صرت وقد عدمت تمولي * متجملا متعففا متدينا

أي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين

الفرقة من قبله (قوله كريهة) أي حرب ومقاتلة (قوله استغن ما أغناك ربك بالغنى) ما مصدرية أي استغن مدة اغناء ربك اياك و بالغنى متعلق باحد الفعلين والاقرب تعلقه بالاول وتجمل يحتمل أن يكون بالجيم على ما ذكره الشارح و يحتمل أن يكون بالحاء المهملة أي تكلف المشقة (قوله قد كنت قدما البيت) قدما نصب على الظرفية أي في الزمان السابق ومثريا خبر كان أي كثير المال من أثرى الرجل كثرت أمواله ومتمولا تأكيد له و يجوز أن يكون بمعنى ذا ثروة أي كثرة على ما ذكره الشارح ومتمولا خبر آخر وكذا ما بعده وعفة بكسر العين من عف عن الحرام يعف عفا وعفافة أي كف وعفافة بضم العين بقية اللبن في الضرع وكذا العفة بالضم كذا في الصحاح (قوله بدليل استعماله فيما ليس بقطعي) لا يخفى ان الاستدلال اذا كان بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي كان ظاهر الاندفاع اذ غاية ما لزم منه اشتراك هذا الاستعمال بينهما ولا يلزم اتحادهما حينئذ في الحرفية كيف وقد تستعمل ان في القطع كاستعمال اذا فيه فلم لا يحكم بان ان اسم كاذا فان أجيب بانه على سبيل تنزيل المقطوع منزلة المشكوك لنكتة أجيب بمثله في العكس والاقرب في الاستدلال ما قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على أمر متردد وهذه علامة ان وخاصيتها وجواب هذا ظاهر أيضا مما ذكر فليتأمل (قوله وجوابه ظاهر) قال في فصول البدائع هذا الجواب ليس بشيء لان القول بالتنزيل عند عدم الحقيقة والاصل تحققها وطريقه النقل كذا والنقلة ثقات المقام والقول به لوجود النكتة من ايهام العكس أي طريق ان اذا مشترك بين الوقت والشرط وقوله كذا مفعول مطلق أي نقلا مخصوصا موافقا

(وجوابه ظاهر عند علماء المعاني الخ) أقول والجواب ظاهر اذا كان الاستدلال بمجرد استعماله فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا في البيت قد جزمت المضارع ودخلت الفاء في جوابها ودخلت على أمر متردد وهو اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها فتكون بمعنى ان كما ذهب اليه شمس الائمة وسائر علماء الاصول ومارده بان القول بالتنزيل انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فمردود لان تحقق الحقيقة انما يكون أصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكها بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان

على هذا الاصل تختص بصورة عقد الحر وأما انعقادها بلفظ البيع في صورة العبد اذا اعتبر القيد ان كما في الاسرار فليس مما نحن فيه بل هي على الحقيقة بناء على تعارف أهل المدينة لا على التجوز بناء على الاصل المذكور وهكذا ينبغي ان يفهم المقام والله ولي الفضل والانعام وكان ذلك مما أثبتناه في تحارير نا المفردة في سالف الازمنة (قوله لان الهبة ليست سببا الخ) أجيب عنه بأنا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل به أو بغيره و بأن ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين ولكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين وكيف ما كان فجهة

اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أى وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أى أخرج وقت خروجك فتعلقا الخروج بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج أخرج فانه في معنى أن تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا أخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها التعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا

للمذكور ومعنى كونه من ايهام العكس هو ان كل معدول عن وضعه فله نكتة لا أن كل ما فيه نكتة معدول عن وضعه. وفي قوله والاصل تحققها نظر لان الحقيقة انما تكون أصلا اذا لم تستلزم خلاف الاصل وهو الاشتراك اذ قد أجمعوا على ان المجاز خير من الاشتراك فالاولى أن يسقط ذلك القول من البين ويقتصر على النقل من الثقات ويعارض نقل أئمة المعانى بذلك (قوله تضاف الى جملة فعلية) وانما دخلت على الاسمية في نحو قوله تعالى اذا السماء انشقت لانه فاعل فعل محذوف على شريطة التفسير وأما قوله

اذا باهلى تحته حنظلية * له ولد منها فذاك المدرع

فالتقدير اذا كان باهلى وقيل حنظلية فاعل استقر وباهلى فاعل محذوف يفسره العامل في حنظلية ورده ان فيه حذف المفسر والمفسر معا ونبه له ان الظرف يدل على المفسر فكأنه لم يحذف (قوله على انه بدل من الليل) لا يخفى انه على البدلية يخرج من الظرفية أيضا ويكون بمعنى الوقت المنصوب محلا على انه مفعول به كالليل وفي قوله لمجرد الظرفية مسامحة والمقصود انه يستعمل لمجرد الوقت من اعتبار تعليق فلا ينافي البدلية (قوله لفوات معنى الابهام اللازم للشرط) كانه أراد أن الابهام ليس بلازم له والا فالابهام في قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما في متى تخرج اخرج (قوله لا يقال الخ) قال صاحب الترجيح السؤال وما يترتب عليه مبنى على ان اذا عند البصريين الظرف فقط حقيقة وليس كذلك بل المنقول عنهم ان اذا ظرف لما يستقبل من الزمان وفيه معنى الشرط فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز (قوله هي لم تستعمل الا في معنى الظرف) لا يقال قد صرح في قوله وقد تستعمل للشرط بانه استعمل فيه لانا نقول المعنى وقد تستعمل للظرف المتضمن لمعنى الشرط ويدل عليه قوله لمجرد الظرفية أى الخالى عن تضمن الشرط (قوله لكن تضمنت معنى الشرط) قال في فصول البدائع فيه بحث لان جواز تضمنها عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفائه لازمه ينتفي لا يقال تعيين الوقت في اذا غير مناف غايته أن يكون اذا أكرمتني أكرمتك بمنزلة ان أكرمتني وقت الصباح أكرمتك لانا نقول ذلك تعيين للشرط وهذا الوقت حكم بينهما ويمكن أن يدفع بانه يكفي في التضمن اعتبار معنى الشرط في الجملة وهو مقدار ما وجد فيه تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة ولا يلزم اعتبار كمال الشرط المستلزم

النكاح بلفظ البيع والهبة مما يفيده البيان ولا تضاد ولا منافاة بين أنواع العلاقات (قوله امكان الاصل) أى عدم امتناعه في نفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجية والمراد بالتعذر امتناعها بالنظر الى عدم مواف لا يردان قولهما يوجب بطلان الاصل المتقرر من انه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة كذا قيل (قوله فصحة الاصل) ليس من كلام فخر الاسلام بل من كلام المصنف حذف جواب الشرط الواقع في كلامه وهو قوله صار مستعار الحكمه لما في التلويح من قوله وجب المصير الى خلفه (قوله ان من شرط صحة الحلف الخ) هذا مما اتفق عليه أبو حنيفة ومحمد وزفر رحمهم الله فان تصور البر ورجاء الصدق شرط لصحة الحلف وانعقاد اليمين عندهم غير ان زفر شرط الامكان عادة مع ما شرطوه في ذلك من الامكان بالذات وهما اكتفيا بالامكان الذاتى وخالفهم أبو يوسف رحمه الله حيث لم يشترط تصور البر وامكان الفعل لا عادة ولا عقلا فلو حلف والله ليمسن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا أو ليشربن ماء هذا الكوز فأريق أو ليقتلن زيدا عالما بموته يصح الحلف وينعقد اليمين ويحنث في الحال عند الائمة الثلاثة لان كل ذلك أمور ممكنة تتعلق بها القدرة في الجملة ومعناه

ومعناه ماذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت أصلا وأما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله * واذا تكون كريهة أدعى لها * عند نزول الحادثة أو أمر منتظر لامحالة أى أمر يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى أنه لا يستعمل فى الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ماذهبوا اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر

متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) فى انه

للابهام وبالجملة معنى الشرط يفهم من مجموع الكلام كما أشار اليه الشارح لا من نفس اذا ولا نسلم اشتراط الابهام فيه (قوله ومعناه ماذكرنا) حمله على هذا لان المختار أنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز سواء وجد التنافى أم لا (قوله من عموم المجاز) فيه بحث لان العموم على الوجه الذى أورده باعتبار شمول الكل للاجزاء والمتعارف ان عموم المجاز باعتبار شمول الكلى للجزئيات (قوله من جهة انه قد يستعمل الخ) قد صرح المحققون من النحاة بأن اذا قد يخرج من الاستقبال و يكون للماضى وللحال ومثلوا للاول بأمثلة من جملتها قوله تعالى واذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا اليها وأما المصنف أشار بقوله من جهة انه قد يستعمل للاستمرار الى جوابه وهذا الجواب أشار اليه القاضى خير الدين شارح التسهيل حيث قال المراد من ذلك حكاية ما كانوا عليه وما هو شأنهم ودينهم والمعنى حال هؤلاء انهم اذا رأوا تجارة أو لهوا كان منهم ماذكر وفيه بحث لان هؤلاء المخبر عنهم من الصحابة الذين هم خير القرون بشهادة الصادق المصدوق ولا يليق بهم مثل هذا الفعل الذى اتخاذه عادة من الخصال الذميمة القبيحة (قوله متى تأته تعشو الخ) عشوت اعشو عشوا اذا استدللت عليها ببصر ضعيف والمعنى متى تأته حال انك مستدل على ضوء ناره ببصر ضعيف تجد خير نار يوقدها خير موقد (قوله والعجب انهم الخ) التعجب راجع الى مذهب الكوفية أو بعض البصرية وأما جمهورهم فلم يجعلوا اذا للشرط المحض ولم يسقطوا منه معنى الظرف وفى كلام صاحب الكشف ما يدفع هذا التعجب حيث قال وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما تستعمل فى الامر الكائن أو المنتظر الذى لا ريب فيه عادة أو شرعا كمجئ الغد والقيام الى الصلاة فلو لم تصر كلمة اذا ههنا أى فى قوله واذا تصبك خصاصة بمعنى الشرط ونفى معنى الوقت فيها ما جاز استعمالها فى الامر المتردد بخلاف متى فانها تستعمل فى الامور الكائنة لامحالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها فان قيل ينبغى أن تحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وأن يجوز بها كما فى متى قلنا لو فعلنا ذلك لزم منه ترك خاصية وهو الدخول فى الامور الكائنة اذا كان بمعنى الوقت كما ذكرنا انتهى كلامه وقد يجاب أيضا بانه لما كان تمحضها للشرط على خلاف الاصل يلزم من اثباته فى متى بالجزم الشائع بكثر خلاف الاصل فأوا عنه وجعلوها للظرف المتضمن للشرط ويلزم من اثباته فى اذا بالجزم المتبادر تقليل خلاف الاصل فما أوا عنه مع امكان القول بالظرف المتضمن للشرط فيه أيضا (قوله فعندهما اذا مثل متى)

وجد وقت لم أطلق فيه وان قال اذا) أى ان قال اذا لم أطلقك أنت طالق (فعندهما كمتى) أى كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كما فى اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) أى لو قال لها طلقى نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقى نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى فى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق كما أن اذا محمول على متى بالاتفاق فى قوله طلقى نفسك اذا شئت (وعند أبى حنيفة رحمه الله كان) أى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق عند أبى حنيفة هو كقوله ان لم أطلقك أنت طالق

ولا يحنث وقف الحنث الى آخر الحياة لكونها ممتنعة بحسب جرى العادة خلافا لزفر فانه لا ينعقد اليمين عنده لامتناعها عادة ولو حلف والله لاشربن ماء هذا الكوز ولا ماء فيه أو ليقتلن زيدا غير عالم بموته وهو ميت فلا يحنث لعدم صحة الحلف لامتناع شرب الماء المعدوم واستحالة اعادة الحياة

 الزائلة بالذات لان فى صورة العلم ينعقد اليمين على حياة يخلقها الله تعالى فى الميت وهو

الحال فلا يقع بالشك وغة فى انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أى لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان فى قوله اذا لم أطلقك أنت طالق ان حمل على متى يقع فى الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وغة أى فى طلق نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق تعلق فى الحال بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه فى الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال عن الحال

أمر غير مثال وفى صورة عدم العلم على الحياة التى كان عليها وقد زالت فيستحيل اعادتها خلافا لابى يوسف رحمه الله فان تصور الحراس بشرط عنده أصلا صح الحالف ويحنث لبتة على ما هو المذكور فى كتب الحنفية أجمع والمسألة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية واتفاق الائمة الثلاثة عليه وقد صرح به الشيخ أبو منصور الماتريدى رحمه الله وقامت عليه الحجة الباهرة والبينة الظاهرة وانكار بعض احداث المتكلمين ذلك وتخصيص بعضهم بالعرض باطل لا محالة ولا اعتداد بهم وبحجتهم

لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان فى التمحض للشرطية على ما هو رأى الكوفيين (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك أنت طالق وقوله طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة فى المجلس وحاصل الفرق ان الاصل فى التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلق نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس فى طلق نفسك انما يثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة واذ قرن بمتى شئت صار دالا بمعناه على أصله شاملا للازمنة واذ قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على أن الاصل هو التعليق بالمشيئة فى جميع الازمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انه للحال والاحوال شروط الا انه الدال على أحوال ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما فهو كيفما تصنع أصنع والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام أى السؤال عن الحال عامة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال أنت طالق رجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق بأية كيفية شئت والظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة أى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت واستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى أنت طالق بأية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسم الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع

وعنده مثل ان هذا اذا لم يكن الشرط أو الوقت فاذا نوى فكما نوى (قوله ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك) اندفع بضم هذه المقدمة التى هى مبنى الفرق توهم المعارضة بانه دفع الشك فى وقوع الطلاق فى المستقبل لان احتمال كون اذا بمعنى متى أورث الشك فيه فينبغى أن لا يقع فيه بل فى الحال وذلك لان وقوع الطلاق فى الحال يستدعى وقوعه فى الاستقبال بحكم الاستصحاب فلا يبقى لتلك المقدمة أثر مع امامبنى الاستدلال والا فالشك فى الطرفين فلا يتجه ترجيح احدهما بخلاف ما اذا قيل بوقوعه عند الموت لا قبله فانه يناسب ذلك الاصل (قوله فان قيل طلق الخ) هذا السؤال معارضة وحاصل الجواب النقض التفصيلى أعنى منع المقدمة وهى وقوع الشك فى تعلقه بما وراء المجلس بسبب تقييده بالمجلس (قوله انما يثبت على خلاف الاصل) قيل بل الاصل هو أعنى التقييد بالمجلس لانه ليس فى هذا الكلام ما يدل على الزمان ولكن لما لم يكن وقوعه الا فيه احتيج الى تقدير الزمان ولما كان تقديره ضرورة لم يكن له عموم يتحقق مع الازمنة وللمجلس أثر فى تخصيصه بزمانه تخصص بزمان المجلس (قوله الا انها تدل على أحوال ليست فى يد العبد) قال صاحب التوضيح فيه ما فيه لانه يقال كيف قرأت القرآن فى الصلاة والمراد جهرا أم خفاء وهما فى يد العبد وكيف صليت ويراد معدلا أركانها أم مقصرا فى التعديل ولا شك فى كونهما من كيفيات فى يد العبد ثم ى وأنت خبير بجواز أن يجعل مثل هذين المثالين من قبيل المجاز اذ ثبت الاصل بنقل الثقات (قوله والكهولة والشيخوخة) مدة الكهولة من خمسة وثلاثين أو أربعين الى ستين والشيخوخة بعدها (قوله الا اذا ضمت اليها ما) كما صنعوا هكذا فى اذ وحيثما فهما كانا قبل دخول ما عليهما من الاسماء

فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف أي فبها أو يحمل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي ان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث (فيعتق في أنت حر كيف شئت) لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر و بطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعيا أو بائنا وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية) أي كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها

داحضة عندهم (قوله ولا ماء فيه الخ) قيد به احترازا عما كان فيه ماء فأريق لان اعادته أمر ممكن لانه لا يعدم بالكلية

الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال و بدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بما يأتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق مالم يشأ في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت) أي يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة

الاضافية فلما أرادوا نقلهما من الاضافة الى المجازاة بهما ادخلوا عليهما ما للايذان بالنقل كذا في الاقليد (قول المصنف فان استقام والا بطلت) الاظهر لانتظام الكلام أن يقال كيف سؤال عن الحال فان استقام فبها والا فان استقام المعنى المجازي بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام يحمل عليه والا بطلت كانت حر كيف شئت وأما سياق كلام المصنف ففيه ان قوله فان استقام والا بطلت مشعر بأن قوله أنت طالق كيف شئت مما استقام فيه السؤال عن الحال ولا يخفى انه ليس للسؤال عن الحال كما صرح به في الشرح وحمل الاستقامة على ما ذكره يحتاج الى أن يراد بها الاستقامة باعتبار المعنى المجازي المذكور وفيه تكلف (قوله لقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بأن الكيفيات في الاعتاق لا في العتق اذ هو وصف شرعي يثبت في المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع بخلاف الطلاق فانه يختلف بعد الوقوع اذ يصير مثلا بائنا بمضي العدة بعد أن يكون رجعيا وهو مدفوع بأن ليس مقصود الشارح اثبات الكيفية للعتق بعد الوقوع كيف وقد صرح بعده بخلافه بل مقصوده انه جعل المصنف انتفاء الكيفية بالنسبة الى العتق موجبا لعدم صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام و بطلان التفويض عند الكل ولم يقيد هذا بكونه عند أبي حنيفة رحمه الله ولا شك ان انتفاء الكيفية مطلقا يوجب عدم صحة التعليق و بطلان التفويض عند أبي حنيفة رحمه الله لان عنده لا يتعلق الاصل بالمشيئة ويقع بعد وقوعه لا مشيئة لعدم الكيفية بعد الوقوع وأما عندهما فيجوز أن تتعلق الكيفية بصدر الكلام ولا يبطل التفويض لان عندهما يتعلق الاصل بالمشيئة أيضا وثبوت الكيفية وان لم يكن بعد الوقوع يكفي لصحة تعلقها بصدر الكلام ثبوتها مع الاصل و يؤيد هذا ايراد كلام المبسوط تفريع قوله فعلم الخ وبهذا التفريع يندفع أيضا ما يقال في الجواب من ان المقصود نفي كيفيات يصح تخيير العبد بالنسبة اليها عرفا اذ لا شك انه يختار التخيير بلا مال على انه ممنوع ولو سلم فلا يتأتى هذا الجواب فيما اذا قال أنت حر كيف شئت غير التخيير بلا مال مع ان الحكم عام هذا وقد علل في فصول البدائع أصل المسئلة بأن قوله أنت حر كيف شئت تفويض بحال الحرية بعد وقوع أصلها ولا مساغ لذلك فيلغو كما في أنت طالق كيف شئت في غير المدخول بها ولا يخفى انه قريب من الجواب السابق وقد عرفت انه انما يتم على أصل أبي حنيفة رحمه الله (قوله فعلم ان بطلان الخ) قال صاحب الترجيح لا نسلم دلالة كلام المبسوط على هذا بل لا يدل الا على اشتراط مشيئة أصل الحرية عندهما ولا يلزم من بطلان الكيفية بطلان مشيئة الاصل عندهما وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فالمشيئة ما تعلقت الا بكيفية الصدر فاذا بطلت الكيفية بطلت المشيئة أيضا لانها ما تعلقت الا بها وقد عرفت اندفاعه من التقرير السابق (قوله وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) فيه بحث وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف

قال (ولقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال و بدونه الخ) أقول يمكن أن يدفع بأن المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على مال و بدونه الى غير ذلك لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعة والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها أمور لا مجال للعقل بدركه على من له انصاف قال (وتطلق في أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية الخ) أقول فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومغير له

بل يختلط مع أجزاء الأرض فيحنث في التلويح من ان ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي كذلك

البينونة أما بينونتها فلانه فوض اليها وأما بينته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي (وعندهما يتعلق الاصل أيضا) أي في أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أي وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (وعندهما مالا يقبل الاشارة) أي الايكون من قبيل المحسوسات (فحاله وأصله سواء) أقول ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيما نحن فيه لانقول ان الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لاانفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لايوجد الا وأن يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق

والكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الاصل في العتق وغير المدخولة لامشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بأن تجعلها بائنة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيئتها وأما تفويض الاصل في نحو طالق كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طالق وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل أيضا بالمشيئة لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار أحواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ماذكره القوم أن مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف مفتقر أيضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وأما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولا فلانه لا وجه لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لايلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما

يعطى لما قبله حكم قبله قيل ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان والجواب بأن القيد المستفاد من كلمة كيف لا يغير الاصل لانها انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل مكابرة اذ لاشك انه لو لم يذكر كلمة كيف في قوله أنت طالق كيف شئت لمدخول بها يقع الطلاق الرجعي وبعد ذكرها لا يتعين ذلك وهو ظاهر (قول المصنف ان لم ينو الزوج وان نوى الخ) ههنا سؤال مشهور وهو ان المعقول أن لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وجب أن تستقل باثبات ما فوض اليها اعتبارا بسائر التفويضات فالظاهر ما روي عن أبي بكر الرازي والطحاوي من ان نية الزوج ليست بشرط ولها أن تجعل الطلاق بائنا أو ثلاثا في قول أبي حنيفة رحمه الله قال صاحب النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية وقد راجعت الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرع سمعي جوابه فيجب التعويل على ماذكره الطحاوي وأجاب عنه الشيخ أكمل الدين في شرح البزدوي بالفرق بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع بين البينونة والعدد فيحتاج الى النية ليتعين أحدهما بخلافها (قوله وصار تعليق الوصف تعليق الاصل) فيه بحث من وجهين الاول انا سلمنا ان تعليق الاصل تعليق للتابع لكن كل من الاصل والوصف ههنا أصل من وجه تابع من آخر كما بينه فانما يلزم من تعليق الوصف تعليق الاصل لو كان يلزم من تعليق أحد الاصلين تعليق الاصل الآخر ولا بد من بيان الملازمة اللهم الا أن يقال لما كان كل منهما أصلا وتابعا من وجهين صارا بمنزلة المتضايفين واذا علق أحدهما بشيء لا بد أن يتعلق الآخر به ضرورة انه تابع له الثاني ماذكره أكمل الدين في شرح البزدوي وهو ان الاستواء من جهة لو أوجب كون تعليق أحد المستويين تعليقا للآخر لزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة حسا فلو كان ماذكرتم صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع فيكون باطلا لا فاسدا أو لكان الوصف مثل الاصل

بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا هو السر فيما اختاره الامامان قال

(فصل) في الصريح والكناية (الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات فلا يحد بالتعريض نحو لست أنا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق عليها مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن أي شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق) اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجعي كما في أنت طالق فأجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف

بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة. وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أراد في أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) أي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت أو أنت زان بخلاف جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا اذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وأنظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست أنا بزان تعريضا بأن المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بتة أو بتلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما تتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد

فيكون الربا جائزا الا فاسدا وليس كذلك بالاجماع (قوله وأما ثالثا الخ) قد يجاب عنه بأنا لا نسلم ان ثبوت عدم الانفكاك يوجب استلزام تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها لجواز أن يتعلق أحدهما بها دون الآخر مثلا اذا قال الزوج أوقعت طلاقك وفوضت كيفيته أي كونه رجعيا وبائنا الى مشيئتك فالكيفية تتعلق بمشيئتها دون الطلاق وانما ينشأ هذا الوهم من ايهام تعلق قول المصنف فاذا تعلق أحدهما بعدم الانفكاك وليس كذلك بل هو متعلق بقوله بل هما سواء في الاصلية والفرعية ومبنى المساواة امتناع قيام العرض بالعرض وأنت خبير بأن التفريع اذا تعلق بقوله بل هما سواء لزم ثبوت اللغوية في قوله لكن لا انفكاك الخ فتأمل (قوله وأما رابعا الخ) هذا الاعتراض انما هو على قول المصنف لكن لا انفكاك الخ لكن قول الشارح وأما ما ظنه المصنف من ابتناء ذلك على قيام العرض بالعرض مقتصرا عليه لا يخلو عن تكلف ثم انه انما يتوهم وروده لو تعلق قول المصنف فاذا تعلق الخ بقوله لكن لا انفكاك وأما اذا تعلق بقوله بل هما سواء فلا وفي بعض نسخ الشرح بعد الاعتراض الرابع هكذا ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله قد سبق تفسير الصريح) وهو ما ظهر المراد منه والكناية وهي ما استتر المراد منها ولا يفهم الا بقرينة وكل منهما أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا (قوله يعني ان الحكم الشرعي الخ) فيه بحث وهو ان الحكم المذكور للصريح انما يظهر في الثلاثة الذين جدهن جد وهزلهن جد وهي الطلاق العتاق والرجعة لا في الجميع حتى ان البيع بالتلجئة اذا ثبت باتفاقهما أو بالنية يصدق مدعيه قضاء

لانى نفسه بل باعتبار ابهام المحل لذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت له الفاظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد أن مفهومات الالفاظ ظاهرة غير مستترة فهذا لاينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها اظاهر كما في جميع الكنايات وان أريد أن ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولايمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم بعد ما صرحوا بأنها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية لاعما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ و يراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لايقال اللازم من حيث انه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد اللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة

(قوله واحتاجت الى النية الخ) يعني انها وان كانت صريحة الا انها اشبهت الكناية من حيث ابهام المحل فاحتاجت الى النية لذلك وهذا اندفع ما يتوهم من ان هذه الالفاظ لما لم تكن كنايات حقيقة كانت صريحة فينبغي أن لا تحتاج الى النية كما هو حكم الصريح (قوله حتى يلزم كون الواقع به رجعيا) كما قال الشافعي اذ لايقع بألفاظ الكناية عنده الا الرجعي هذا ويمكن أن يجاب عن أصل السؤال أعني لزوم كون الواقع بألفاظ الكناية رجعيا بعد تسليم ان الكناية حقيقة في هذه الالفاظ بان يمنع ان المراد المستتر هو الطلاق حتى يلزم أن يكون رجعيا بل بينونة وصلة النكاح ولا نسلم انها تتعين طلاقا رجعيا (قوله الا عما استتر منه المراد) فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيبقى أصل السؤال ويندفع الجواب (قوله ولم يشترطوا الخ) حتى يندفع السؤال المذكور أعني لزوم وقوع الرجعي بها بأن اللازم أعني البينونة مرادة أيضا فلذا يقع البائن (قوله فلا يتأتى ذلك الخ) اذ البينونة واقعة قطعا وجواز ارادتها لايستلزم وقوعها (قوله لايقال ان اللازم الخ) حاصله انه يجب في الكناية المصطلحة كون

(ولايخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد ان مفهوماتها الخ) أقول اعلم ان الطلاق الواقع بألفاظ الكناية بائن عندنا وعند الشافعي لايقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لاتفيد الا ما يفيده المكنى عنه وأجاب مشايخنا بما نقل الشارح رحمه الله تعالى لكن يرد عليه اعتراضه بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق أو لكنايات عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرق بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في أنفسها كنايات حقيقية لاستتار المراد بها ولهذا قلت في مرقاة الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ

لانها عندهم أن يذكر لفظ و يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة (انه أريد به الطلاق) نقل هداية وله فيراد بائن معناه

كما ولاتبقى اليمين على انعقدت انه في مسئلة مس الميت وقلب الحجر يمين قد انعقدت ابتداء بالقدرة في الجملة لاعلى الامكان الظاهر وما يعقد اليمين على ما يخافه الله في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله تعالى في الشخص بعد ما حلف مع العلم عونه لانه على تقدير الحلف لايكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشرين الماء الذي في الكوز ان حلقه الله تعالى كما يقدر لا فان الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز وقت اليمين اشارة الى الموجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم ليس شئ فانه مع مخالفته لما في الهداية والكافي والنهاية وغيرها من كتب الحنفية في جعلهم مسئلة الكوز وقد

أريد بوعائه من الماء مثل مسئلة مس السماء وقلب الحجر ظاهر الفساد اذ لا فرق بين الصورتين   قرينة

(الا في اعتدي) فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة (لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك

قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه لاستتار (قوله الا في اعتدي) أي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه أريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع بثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الاصول فهو كناية عن التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتحقق اصالته

المعنى الحقيقي لازما أو ملزوما معا وكذا الامر بين منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحا عليها (قوله وههنا بحث) يمكن أن يجاب عنه بأن يقال ابتداء البائن انما يكون كناية عن الطلاق الملزوم للبينونة لا عن مطلق الطلاق فتلزم البينونة لا تبعا له لما ثبت به الطلاق بصفة البينونة (قوله وهو انه لو سلم) اشارة الى المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق (قوله ولا يرجع اليه الصدق والكذب) قيل عليه كلامنا في الانشاء ولا احتمال الصدق والكذب فيه فعدم رجوعها الى الموضوع له في الانشاء لا يدل على عدم ارادته فيه وجوابه ظاهر لان الشارح لم يجعل عدم رجوع الصدق والكذب اليه في الانشاء دليلا على عدم كون المعنى الحقيقي مقصودا فيه بل معنى كلامه ان عدم كون الموضوع له مقصودا في مطلق الكناية محقق عندهم مسطور في الكتب ولذا لا يرجع الصدق والكذب في الاخبار وهذا كلام صحيح لا غبار عليه (قوله وظاهر كلامه الخ) لانه صرح بأن قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فيطلق وهو متفرع ظاهرا على قوله فيراد بالبائن معناه الخ وانما قال ظاهر الاحتمال كونه متفرعا على قوله وتبين بموجب الكلام الا انه ليس بظاهر (قوله قد يكون لازما متقدما) وأما قوله فيما تقدم المراد باللازم ما هو بمنزلة تابع الشئ فمعناه التابع بحسب الصدق ولا ينافي التقدم بحسب الوجود (قوله لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة) فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على جواز المعنى

كنايات حقيقة

أصلا لانه كما لا يكون الماء على تقدير الحلق هو الماء الذي في الكوز وقت اليمين كذلك لا يكون على تقدير احداث الحياة في الشخص الحياة التي كان عليها وقت اليمين وقد ذكر في النظم انه فيما اذا لم يعلم انه لا ماء فيه فان علم فيحنث بالاتفاق ولا نسلم ان الاشارة الى الماء بل هي الى الكوز وأما الاشارة التي تتضمنها المعرفة فلا نسلم ان مفادها معهودية هذا الماء الخاص بل معهودية مطلق الماء فان الاشارة فيه الى ما يعرفه كل أحد من ان معنى الماء ما هو من بين الاجناس وهو لا يقتضي الوجود في الكوز في هذا الوقت لا يقال ان وضع المسئلة في الهداية وغيرها فيما تحقق الاراقة بعد زمان يتمكن فيه من الشرب لان اليمين تنعقد للبر فيستثنى منه زمان يتحققه والممتنع فيما أريق من غير فصل لانا نقول هذا تفسير للمسئلة على خلاف تخريج الفقهاء فانهم لم يفرقوا بين الصورتين اذ جميع الماء

على مامر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بأن الشرط في اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب وشهود ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار أي طلقتك فاعتدي أو اعتدي لاني طلقتك في المدخول بها ثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق بلا نية ولا تجب العدة (قوله وكذا) أي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل أن يكون للوطء وطلب الولد وأن يكون لتتزوج بزوج آخر واذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة في قومك أو واحدة النساء في الجمال أو منفردة عندي ليس لي غيرك أو طليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد به (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بأن المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا الظاهر بنحو يا أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاربعة أقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا

الحقيقي بل نص حيث يتمتع كامن منه تحقيقه (قوله وأجيب بأن الشرط الخ) هذا الجواب يصلح جوابا عن طرف عامة الفقهاء المكتفين في اطلاق اسم المسبب على السبب بالاختصاص المذكور لا عن بعضهم القائلين بالقاعدة التي ذكرها المصنف في بحث المجاز ولا محذور اذ ليس في كلام الشارح ما يدل على ان الجواب يتم على جميع الاقوال وقد أجيب أيضا بأن المراد من السبب العلة مطلقا كما يقال النكاح سبب للحل والطلاق علة لوجوب العدة شرعا كما ذهب الفقهاء والدخول شرط فلا يرد تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها واستعارة الحكم للعلة يجوز مطلقا (قوله مختص بالطلاق لا يوجد في غيره) فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة هكذا أجاب الامام حافظ الدين وصاحب كشف المنار وهذا انما يتمشى على مذهب الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث جعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم أما على مذهب صاحبيه حيث جعلاه خلفا عنه في الحكم فلا يتم اذ هذا الكلام لا ينعقد بحكم الاصل اذ لا يتصور وجوب العدة قبل الدخول فلا يصلح أن يكون خلفا عنه كما في يمين الغموس فانه لما لم ينعقد الايجاب بحكم الاصل وهو البر لم تنعقد لايجاب الخلف عنه وهو الكفارة وكما في عبدا كبر سنا قال هذا ابني كذا في شرح البديع للاصفهاني (قوله مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة) هذا هو الصحيح وعليه عامة المشايخ وقيل انما يقع الطلاق اذا قال واحدة بالنصب حتى يكون نعتا لمصدر محذوف وأما اذا قال واحدة بالرفع لا يقع شيء وان نوى وان لم يعرب واحدة يحتاج الى النية كذا في الكافي (قوله وقد مثلوا الظاهر الخ) يعني مثلوا بالآيات المذكورة مع كونها مسوقة لايجاب معنى يقصد بها فلو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تمثيلهم بهذه

وكذا استبرئي رحمك يبين هذا زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة) لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع به الرجعي ولا يبين لعدم دلالته على البينونة (التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه) اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه

المشروف ممكن وانما لا يحنث فيما اذا حلف لا يركب هذه الدابة وهو راكبها فنزل من ساعته لان تحقق المكث بدون الزمان غير ممكن ولو مكث ريثما بعد الحلف يحنث هذا وانما لا يحنث في المؤقت أي فيما اذا قال والله لاشربن ماء هذا الكوز اليوم فأريق قبل الليل لان البر في المؤقت انما يجب في الجزء الاخير من الوقت وعند ذلك لا يتصور البر لا قضاء الوقت المعين محلا للبر وهو لامتناع اعادة الوقت المتعين طرفا للبر لا لامتناع اعادة المهراق فانه لم يعدم بعينه بل نشف في الارض فانها غير مستحيلة حقيقة بل عادة هذا وبالجملة انه اذا لم يكن في الكوز ماء لا يحنث مطلقا عندهما خلافا لابي يوسف رحمه الله واذا كان فيه ماء فأريق من يومه كذلك الخلاف في المؤقت ويحنث باتفاق الائمة الثلاثة في المطلق خلافا لزفر رحمه الله

ثم ان زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا

للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص والتأويل أى أحدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف مايدل على هذا (قوله ثم ان زاد الوضوح) أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور فى عبارة القوم فى النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح فى النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه له شئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير م الغة

الآيات (قوله أى أحدهما) على سبيل منع الخلو ولو اكتفى باحتمال التأويل لكفى (قوله فلا يكون شئ من الخاص نصا) لان الخاص لا يحتمل التخصيص أيضا أصلا (قوله مايدل على هذا) أى على كون الاقسام متباينة حيث قال فى الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له (قوله لان الوضوح فوق الظهور) اعترض عليه بأنه لا يجوز أن يكون المراد بالوضوح ههنا ما فوق الظهور والا يلزم أن يوجد واسطة بين الظاهر والنص لم يسم شئ من الاشياء وهو ماوضح المراد به ولم يرد بأن سيق الكلام لاجله والجواب ان الزيادة ههنا هى الزيادة التى فى قولهم زاد الدينار على الدرهم لا التى فى قولهم زاد الدرهم كذا سمعت من الاستاذ وبهذا يندفع أيضا الاعتراض بأن الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الوضوح والظهور (قوله دال على ان زيادة الوضوح الخ) رده صاحب الكشف حيث قال وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وأنكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا فى اطلاق النكاح وبين قوله تعالى فانكحوا ماطاب لكم مع كونه غير مسوق فيه فرق فى فهم المراد للسامع وان كان يجوز أن تثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض بل الازدياد بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا أو سياقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق وفيه بحث أما أولا فلان قرينة السوق تمنع احتمال غير المسوق له فيراد به المسوق له وضوحا وأما ثانيا فلان القرينة لا تختص بالنطقية فلعلها حالية وأما ثالثا فلان ما ازداد وضوحا انفهام معنى آخر وهو تمام المراد لا مفهوم الظاهر كما هو الظاهر من تعريف النص (قوله من أولت الشئ صرفته) ان كان التأويل من الاول بمعنى الانصراف

قال (وفى النص احتمال التخصيص والتأويل) أقول أى احتمال التخصيص ان كان عاما واحتمال التأويل ان كان خاصا (قوله أى أحدهما) يعنى على سبيل منع الخلو دون منع الجمع فان احتمال التأويل والتخصيص ربما يجتمعان فى العام (قوله والا) أى ان لم يفسر بأحدهما بل اعتبر التخصيص والتأويل معا فى النص شئ من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال (وسيجئ من كلام المصنف مايدل على هذا) أقول أى على كون الاقسام متباينة حيث قال فى الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال (أى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور ولان الوضوح فوق الظهور) أقول فيه بحث لان الزيادة لما قيدت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور والوضوح فالوجه أن يقتصر على الدليل الثانى قال (قوله بأن سيق الكلام له دال على أن زيادة الوضوح الخ) أقول ذهب بعض الاصوليين الى أن ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق فانك اذا قلت رأيت فلانا حين جاء فى القوم كان قولك جاء فى القوم ظاهرا فى مجئ القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاء فى القوم كان نصا فى مجئ القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى أن ازدياده عليه بأ ن

لانه يستحيل عادة فأشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد اليمين وأجيب بأن البر متصور حقيقة باعادة الماء الذى أريق فينعقد يمينه ثم يحنث بحكم العجز الثابت عادة كما اذا مات الحالف فانه يحنث مع احتمال اعادة الحياة (قوله فيجعل اقرارا مجازا عن الحرية من حين الملك) لانه غير مستحيل فيعتق عليه قضاء مؤاخذة له باقراره وان لم يسبق منه اعتاق وارادة الشفقة والتكريم والحرمة بعيدة غاية البعد نادرة استعماله فيها لا يحمل اللفظ عليها مع امكان ارادة غيرها على أن الفائدة الشرعية أولى بالاعتبار فتكون هى المتعينة ولا يرد عليه هذا أخى لانه مشترك بين المشارك فى النسب والدين والقبيلة قال الله تعالى واذكر أخا عاد والى ثمود أخاهم صالحا وقال انما المؤمنون اخوة وقال أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا وحكم المشترك التوقف على القرينة حتى لو قال من أبى أو أمى عتق على أن العتق رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله وقواه بعض المحققين (قوله فان الاستعارة)

تقسم أولا فى المعنى بالتصرف فى أمر عقلى باستعارة الهيكل المخصوص للشجاع ثم

ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أي بين البيع والربا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد) لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد كقوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ومثال المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة)

الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أى الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ الحكم يحتمل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشئ أى أتقنته ومنه محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت ولا بامنعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام فى المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل التغيير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح فى النص وهو ان يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه فى المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام فى نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا فى معنى نصا فى معنى آخر فانه ظاهر فى حل البيع وحرمة الربا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص اعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا وان لفظ انكحوا ظاهر فى حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد ويكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثانى ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا هو ادنى ما قرره أئمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة

والتضعيف للتعدية وان كان من الازالة والصرف فهو للتكثير وكلام الشارح ظاهر فى الاول (قوله ولهذا يحرم التفسير بالرأى) فيه اشارة الى معنى قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار فلا حاجة الى ما ارتكبه بعض السلف من انكار صحة الخبر لما وجد واما ظاهره مخالفا لما عليه عمل الامة وقيل التفسير بالرأى أن يحمل المراد على ما يراد بعقله بالتأمل فيه دون أن يفحص عن ذلك بالعرض على ما ظاهر تأويله بالمرفوع وبالمتواتر وقال قوم ذلك فى المتشابه الذى ليس للناس حاجة الى معرفة ما فيه فيكون تفسيره نازلا منزلة المعلوفيه (قوله اذ ليس الامر للوجوب) حتى تكون الآية ظاهرة فى وجوب النكاح لا فى حله (قوله متأخرة عن تلك الخ) فيه بحث اذ الظاهر ان الآية المذكورة ظاهرة

يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعى ينضم اليه سياقا أو سباقا يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كالتفرقة بين البيع والربا لم يفهم من ظاهر الكلام بل بسياقه وهو قوله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا عرف أن الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام وأحل الله البيع وحرم الربا فأنى يتماثلان ولم يعرف هذا بدون تلك القرينة باختيار المصنف الاول وان اختار صاحب

استعمل فيه لفظ الاسد على أن لافراده قسمين متعارف يصدق عليه اللفظ حقيقة وغير متعارف يصدق عليه مجازا بتوسط هذه الاستعارة على ماهو الراجح عند البيانيين وما فى التلويح من أن هذا ميل الى المذهب المرجوح فى تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى حيث جعل ماليس بأسد أسدا واستعمل فيه اللفظ على أنه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور أنه مجاز

والسلام

النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران فى كتب الاصول وفى التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم أن المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون

وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم فى ذلك سواء لانهم ان أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس فى الآيتين مايمنع النسخ بحسب اللفظ وان أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لايقبل النسخ كما أن الاخبار بعلم الله لايقبله فلاجل هذا أوردت مثالين فى الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم

والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله النظيران الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف فى التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط فى المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما فى قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم مايدل عليه فلايكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه مما لايحتمل التبديل أولم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان اخبار الله تعالى لايحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجدوا الا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لايحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لايتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لامعنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلابد من ان يكون كلاما مفيدا لحكم واعترض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لايصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ماص ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لايحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلايكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى وأما بعده فلاشئ من القرآن يحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أى الظاهر والنص

فى حل النكاح سواء ثبت متأخرة عن تلك الآية أم لا أما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلانه لو كان نصا فيه لزم التكرار فى الآية الثانية لانها مسوقة ايضا حينئذ لبيان حل النكاح الا ان يوجد فيها قيد زائد تكون مسوقة لاجله فليتأمل (قوله فالمثال الاول للمفسر وهو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون) فيه بحث وهو ان اللام فى الملائكة يحتمل العهد وتعميم هؤلاء المعهودين الذين منهم ابليس عليه اللعنة كما قال طائفة انهم غير الكروبيين فمع هذا الاحتمال لا يصير مفسرا وعدم قرينة العهد مع انه الاصل عند الاصوليين ممنوع (قوله وان اشترط أن يكون ذلك الخ) لقائل أن يقول المراد هو الامر الثالث وهو عدم قبول النسخ اما باعتبار لفظ دال على الدوام واما من حيث مفهومه فحينئذ يظهر الفرق بين الآيتين وذلك لان مفهوم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم لايقبل الكذب والغلط وان قطعنا النظر عن كونه اخبار الله تعالى لقيام البرهان العقلى على صحته بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم فانه اذا قطع النظر عن كونه اخبار الله تعالى لايجزم العقل بثبوته اللهم الا أن يقال هذا المعنى الخاص لايفهم من اللفظ (قوله من غير نظر الى قوله تعالى فسجد الخ) لايقال اذا قطع النظر عن قوله فسجد لايكون الباقى مفسرا ضرورة انه يشتمل على الظاهر والنص ايضا ومبنى اعتراض المصنف على تباين الاقسام لانا نقول المفسر هو الملائكة معبدا بقوله أجمعون فان النص مقيد بقوله كلهم مع كونه ظاهرا فى نفسه

لغوى مستعمل فى غير ماوضع له ساقط لان المثل غير مسلم ولايدل عليه كلامه بل قوله ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد يدل على خلافه ولا فرق بين المشبهين الا باعتبار الوضع وعدمه ليكون مجازا عقليا أو لغويا ولابد فيهما من ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به بأن يجعل الرجل من افراد الاسد وذلك لايقتضى كونه حقيقة على انه ناقض بكلامه هذا ما أثبته فى شرح التلخيص (قوله لاتجرى الاستعارة فى الاعلام)

الا أنه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي بعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان أدرك عقلا

فمشكل أولا بل نقلا فمجمل أولا أصلا

قيل فيه نظر لان العلم يدل على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع بل عدم الجريان مبني على أنه لا بد فيها من ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد ورده السيد الشريف بأن تعرض القوم للجنس في بيان الاستعارة الظاهر لكثرة وقوعها في الاجناس دون الاشخاص بل عدم جريانها في الاعلام لان مبناها على المبالغة في حال المشبه بدعوى انه عين المشبه به وذلك انما يحصل اذا كان المشبه به مشهورا بوجه الشبه ولا شك أن الاجناس مشهورة بأوصاف لها حتى ان أسماءها تنبئ عن اوصافها انباء تاما كالجبل والاسد واما الاشخاص فلما تشتهر بأوصاف كذلك كحاتم في الجود فيجعل من لعاينه الجود قسمين ذلك الشخص المعروف واخر غير المعهود والا فاذا اعتبرت تشبيه زيد بعمرو في الشكل والهيئة وقصدت المبالغة

والمفسر والمحكم يوجب الحكم أي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقيقة المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا أنه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على الوقت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفي) أي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أو لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا

وهذا بمنزلة قوله فاسكنوا واما طاب لكم الآية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيده (قوله والمحكم) لا يقال المحكم لذاته كيف يكون محكما لغيره ألا يرى أن الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لانا نقول لا امتناع في تعدد العلل الشرعية واجتماعها على معلول واحد كما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى (قوله أي يثبته قطعا ويقينا) قيل لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف والكل يوجب كما سيصرح به في آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع من أن الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين والجواب ان المراد باليقين ههنا معنى القطع والطمأنينة اي توجد في اليقين أيضا وهي لي ليس فيها احتمال ناشئ عن دليل ويدل على استعمال اليقين لهذا المعنى سياق كلامه في الفصل الذي عقد لبيان حكم العام (قوله وعند البعض حكم الظاهر الخ) قيل لا مخالفة بين ما ذكره المصنف وبين ما ذكره هذا البعض اذ معنى قول المصنف ان الكل يوجب الحكم انه يوجب العمل لانه يحصل القطع واليقين ان المراد هذا وثبوت الحكم المنفي فيما نقل عن البعض معناه ثبوت ان الحكم هو هذا لا وجوب الحكم أي العمل (قوله جمعا بين الدليلين بحمل اللفظ الخ) فيه بحث اذ لا شك ان المراد بالجمع بين الدليلين الجمع بينهما بحمل كل منهما على معنى يحتمله في الجملة لا بالعمل بالظاهر والنص من حيث انهما ظاهر ونص مثلا لان كون الكلام ظاهرا ليس بالنسبة الى الاحتمال البعيد الذي حمل الظاهر عليه عند تقديم النص بل بالنسبة الى المعنى الذي ظهر كونه مرادا واذا قدم الظاهر على النص مثلا بأن أبقى الظاهر على الظاهر وأول النص على النص لكان جمعا بينهما بالمعنى الذي ذكره وان لم يتحقق فيه العمل بالنص من حيث انه نص لا يقال العكس أولى لقوة النص لانا نقول حينئذ يرجع الى الدليل الاول أعني قوله لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى (قوله اما لنفس اللفظ) جعل ضمير لنفسه الى اللفظ بعدما جعل ضمير خفي الى المراد لان

التلويح قال (أي يثبته قطعا ويقينا) أقول لا وجه لذكر اليقين في شرح قول المصنف رحمه الله والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع دون اليقين وقد صرح به المصنف رحمه الله في آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع قال (والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله مما يعضده دليل) أقول فيه بحث لما مر في بحث الخاص أن الاحتمال اذا كان ناشئا عن الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ولا ظاهرا والكلام فيهما بل الحق ان كلا منهما باق على حاله يفيد القطع وان تغير بأن كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فتدبر قال (أي المراد من اللفظ الخ) أقول أرجع ضمير قوله وان خفي الى المراد وضمير بنفسه الى اللفظ المتعارف عند الاصوليين

الاولى

متشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر

ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم وانقصان لا والمشكل اما الغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله في الجنابة (و بالباطن في الصغرى) فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا أولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم (أو لاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله

الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بالاخلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل في أشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده الى الجملة وأجمل الامر أبهمه فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا) أي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله و بالباطن في الوضوء حتى لا يجب أولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى

المتعارف عند الاصوليين وهو المذكور في أصول فخر الاسلام ان الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة ففي مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفس الصيغة واندفع اعتراض صاحب الترجيح بوجوب رجوع الضمير الى المراد (قوله فهذه الاقسام متباينة بلا اخلاف) تباين الثلاثة الاخيرة ظاهر حيث اعتبر في المتأخر نفي ما أثبت للمقدم فما أدرك عقلا ونقلا مشكل لا مجمل وأما تباين الخفي مع الثلاثة فبأن يعتبر فيها انتفاء الخفاء لعارض وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض ولنفس اللفظ خفي لا غير (قوله اذا دخل في اشكاله) قيل المشكل كرجل اغترب عن وطنه واختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتأمل في اشكاله ليتوقف عليه بخلاف الخفي فانه لم يدخل في اشكاله بل هو كرجل اختفى فاذا طلب وجد وعرف من غير تأمل (قوله لانه في مقابلة الظاهر) ذكر في البزدوي ان الخفي ضد الظاهر فعلى هذا يكون المراد بالتقابل التضاد واعترض عليه بأن اجتماع الضدين على موضع واحد محال وههنا قد اجتمعا فان السارق ظاهر فيما وضع له خفي في حق الطرار والنباش وعن هذا هرب بعضهم وجعل التقابل بينهما تقابل التضايف والجواب ان اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق (قول المصنف كآية السرقة الخ) فان معنى السارق ما أخذ مال الغير على سبيل الخفية وهو خفي في حق الطرار والنباش لا لنفسه بل لعارض قيل هو تغاير الاسامي فانه دليل على تغاير المعاني واعترض عليه بأنا لا نسلم ذلك فان ليثا وأسدا اسمان متغايران ولا تغاير في المعنى فلم لا يجوز أن يكون السارق والنباش كذلك أجاب الشيخ أكمل الدين في شرح البزدوي بأن ذلك يستلزم الترادف وهو خلاف الاصل سلمنا ذلك لكن المراد بالتغاير هو التغاير في الاستعمال وليث وأسد لا يتغايران فيه بخلاف السارق والنباش ورد هذا الجواب بقوله عليه السلام سارق أمواتنا كسارق أحيائنا روته عائشة رضي الله عنها وأجيب بأن الكلام في الاستعمال الحقيقي ولا نسلم ذلك فيما ذكرتم (قوله لان التطهر الخ) اشارة الى أن اطهروا في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أمر من باب التفعل وأصله تطهروا قلبت الواو تاء والتاء طاء فأدغم وأتي بهمزة

أن الخفي ما خفي مراده لعارض غير الصيغة ففي مقابلته يجب أن يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فمن أرجع الضمير الى المراد فقد بعد عن المراد قال

التشبيه وادعاء أنه عين عمرو لكمال شبهه به فقلت رأيت عمرا فالظاهر أن ذلك استعارة بعلاقة المشابهة ومن ذلك القبيل قولهم أبو يوسف أبو حنيفة يعني أن أبا يوسف رحمه الله بلغ الدرجة القصوى من الفقاهة ولم يقصر عنها وقولهم أبو يوسف أبو حنيفة يعني أن البالغ الى هذه الدرجة هو أبو يوسف دون غيره وبالجملة المقصود من العدول عن التشبيه الى الاستعارة هو المبالغة في حال المشبه أعني وجه الشبه كانه يساوي المشبه به وذلك يحصل اذا جعل من افرادهم

فانه في الباطن في الطهارة بدونها بالحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا أنه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالآية لمرأة في القرار والبياض فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف أو بدونه (قوله أو لاستعارة) عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها استعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فكانت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور مثل الم وحم بدلالة لانها أسماء الحروف يجب أن يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته

الوصل (قوله قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا) قال الاسفهاني في شرح البديع في تقرير الجواب سلمنا ان التطهر معلوم لغة وشرعا لكن الاشكال في متعلق التطهر وهو كون داخل الانف والفم من ظاهر البدن أو باطنه وبمجرد الطلب لم يظهر وهو شأن المشكل لا الخفي وما ذكره الشارح أظهر لان المشكل هو الذي فيه تأمل (قوله والاختلاف فيه باق بعد) قيل عليه الاختلاف في الباقي أيضا باق لان أبا يوسف من علمائنا ومالكا والشافعي يقطعون النباش والتحقيق الذي ذكره جار فيه أيضا فوجب أن يكون مشكلا أيضا وقد يجاب بأن قوله كيف والاختلاف فيه باق سند لقوله لا نسلم انه معلوم شرعا فما ذكره كلام على السند وفيه نظر لان مآل الاعتراض المعارضة بالمثل أي لا نسلم ان معنى السارق معلوم شرعا قبل الطلب كيف والاختلاف فيه باق بعد ولا يخفى انه لا يندفع بالجواب المذكور والحق ان عد آية السرقة من أمثلة الخفي ليس بظاهر لان الخفي على ما فسروه هو الذي يشتبه من غير الصيغة وينال بمجرد الطلب من غير فكر وهنا لا يتحقق معناه الا بعد الطلب والاجتهاد في ان معنى السرقة في الطرار أكثر وفي النباش أقل وبهذا المثال مناسب لتمثيل المشكل كذا في شرح البديع للاسفهاني (قوله عطف على قوله لغموض) صرح بالمعطوف عليه مع ان المصنف صرح به أيضا ايماء الى ان كلامه من التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض لا قوله والمشكل اما لغموض كما دل عليه كلام المصنف ولعل مراد المصنف من العطف المعنى اللغوي أعني مجرد التعلق به بحسب المعنى ومراد الشارح المعنى الاصطلاحي (قوله وأكواب) أي أباريق بلا عروة جمع كوب كذا في تفسير القاضي (قوله فاستعار القوارير الخ) فيه بحث لان قوله تعالى كانت قوارير مثل كان زيد أسدا وهو تشبيه بليغ عند جمهور المحققين لا استعارة صرح به في المطول والجواب ان كانت تامة لا ناقصة وقوارير حال والمعنى تكونت حال كونها جامعة بين صفاء الزجاجة وشفيفها وبياض الفضة ولينها وقد أشار اليه الشارح (قوله كالهلوع) هو من يسرع الى الجزع عند اصابة المكروه والى المنع عند اصابة الخير (قوله أسماء الحروف يجب أن يقطع الخ) ان جعل قوله يجب صفة لاسماء على معنى ان تلك الاسماء كل واحد منها مذكور على

(فان قيل معنى التطهر معلوم الخ) أقول بعد ما ذكر أن الصيغة المذكورة في الجنابة تدل على الكثرة والمبالغة في التطهر ظهر ان خفاء المراد منها بنفس الصيغة لا لعارض فعلم أنها من قبيل المشكل لا الخفي فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه لتحقيق الذي ذكره بل التحقيق أن تعتبر المبالغة في

أو لاستعارة عطف على قوله تكون من الزجاج لا من الفضة والمراد أن صفاءها صفاء الزجاج وبياضها بياض الفضة (والمجمل كآية الربا) وان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي صلى الله عليه وسلم الربا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم في غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور

داخلا في جنسه ان كان المشبه به جنسا أو جعل عينه ان كان شخصا (قوله فان قيل معارضة) يعني أن هذا ليس من قبيل زيد أسد وهو على ما تقرر في علم البيان ليس باستعارة لما فيه من ادعاء أمر مستحيل بل هو تشبيه بحذف الاداة فيكون المعنى مثل ابني وهو لا يوجب العتق اتفاقا (قوله قصد انفصل منه) أي على تقدير كونه استعارة لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى شيء هو المقصود في الكلام وهو اثبات الخبر فيكون المقصود اثبات الاسدية لزيد وهو محال (قوله ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) قيل عليه انه ميل الى

وتسميتها

وسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أولان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وأمثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المتستر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا فيجاب بأنه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل* ولا ستر الا هيبة وجلال *والحق أنه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا أنه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام (قوله وحكم الخفي الطلب) أي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على أن خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على أن تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على أنهم

حدة بلا تعلق لها بالاخرى فالامر ظاهر وان جعل صفة لحروف يكون تسمية الاسماء بالمقطعات من قبيل تسمية الدال باسم المدلول (قوله وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز) ليس مراده ان تسمية المصنف اياها بذلك مجاز اذ المذكور في كلام المصنف كالمقطعات فلعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كما وقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لا بهاد اخلة في حد الاسم ولا عتوار ما يختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي أسماء وبه صرح الخليل وأبو علي وما روى ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها الا أقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرف متجدد بل المعنى اللغوي (قوله والوجه مجاز عن الرضا) وانما جعلوه مجازا عنه

الصيغة وهم الشافعية جعلوها بمعنى فاغتسلوا ومن اعتبرها علها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية أوجبوا الطهارة الظاهر من وجه كالفم والانف مما صرح فيه بعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية حتى أوجبوا الدلك فليتأمل قال (وتسميتها بالحروف المقطعات الخ) أقول فان ألف مثلا ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف أوسط من قال مثلا وكذا اللام موضوع لحرف آخر منه مثلا الى غير ذلك وانما قال بالحروف المقطعات ولم يقل بالكلمات المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم والمتعارف عندهم أخذا من قوله عليه السلام من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر

ان احتيج اليهما كما في الربا والمتشابه التوقف) أي حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو (على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أي سواء علمنا أو لم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤالا العصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا

خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل

المذهب المرجوح وان ادعا الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته أمر ان منذ افعان رأيت بأن التـداقع ليس بين مراعاة معنى الحقيقة ونصب القرينة المانعة بل بين ارادته ونصبها وقد علمت أن مبنى الاستعارة على الادعاء المذكور (قوله فهذا حـين مذهبهما) قيل الشرط على هذا عدم القصد على دعوى أمر مستحيـل وعلى مذهبهما عدم الاستحالة فأين أحدهما من الآخر ورد بأن الاشارة الى ماذكره من فى الاستعارة بناء على الاستحالة (قوله قلنا حاصله مع التعليل المذكور) يعنى لا نسلم أن الاستعارة فى خبر المبتدا غير جائزة مطلقا عندهم لاتفاقهم على الاستعارة فى قولهم الحال ناطقة (قوله خبر المبتدا) هو ابنى اسم مشتق على مافى كتب اللغة من تفسير الابن بالولد أصله بنى أو بنو والاسم البنوة وفى حديث بنت غيلان

* وان جلست تبنت * أى صارت كالبيت المبنى فعلى هذا هو حقيقة معناه وليس بتأويل فيكون استعارة تبعية من قبيل الحال ناطقة فيحقق الابن لا من قبيل زيد أسد فلا حاجة الى أن يقال انه مستعمل فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى معناه بدليل قوله أسد على وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر فكأ

أيضا يعلمون تأويل المتشابه الاول أنه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها يعمل الباطلون فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين فى العلم أى الثابتين المستقيمين الذين لا يتبعونه استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقيقة مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به أى نصدق بحقيقته سواء علمناه أو لم نعلمه كل من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين فى العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون فى العلم الثانى انه على ذلك المذهب أى مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا الراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا أى هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله فى الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا فى جميع ماهو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا أيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس (قوله

لان أثر الرضا يظهر فى الوجه حالبا البشاشة (قوله فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) أى يتعلقون بظاهره أو بتأويل باطل طلب أن يفتنوا الناس عن دينهم بالتشكيك والتلبيس ومناقضة المحكم بالمتشابه وطلب أن يؤولوه على مايشتهونه (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بأن الاليق تقديره كذلك ليناسب أما الذين فى قلوبهم زيغ اذ لم يعهد أما القرآن بدون أختها وفيه انه مبنى على كون أما ههنا تفصيلية ولا دليل عليه وبأن الناس اما جهال أو علماء ولا حظ للجهال فيما فيه خفاء والعلماء اما راسخون وهم الذين لا زيغ فى قلوبهم واما زائغون فاذا تبين حال الزائغين بأنهم يتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله علم حال الراسخين بعدم الابتغاء والتوقف فاكتفى بذكر الاول ايثارا للايجاز بقى انهم ماحظهم منها وهل لهم حظ ونصيب منها أم لا فورد قوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا جوابا عن هذا السؤال لا بيانا لحالهم حتى يكون قرينة لقوله تعالى فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيكون الاليق أن يقال وأما الراسخون فى العلم (قوله صالحة للابتداء الخ) فيه بحث لانه على تقدير أن يجعل قوله يقولون كلاما مستقلا يجب الوصل لان الفصل يوهم خلاف المقصود وكل مايوهم خلاف المقصود يجب وصله مع كمال الانقطاع فمع عدمه أولى وانما قلنا يوهم خلاف المقصود لانه يوهم انه خبر والراسخون وهو خلاف المقصود على ذلك المذهب اللهم الا أن يقال لا ايهام على تقدير الفصل لان الاصل فى الواو العطف وعطف والراسخون على الله ينفى أن يكون يقولون خبر والراسخون على مالا يخفى فلا يجب الوصل على هذا التقدير فليتأمل (قوله الى اعتبار حذف المبتدا) فيه بحث لان الانسب أن يكون آمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمناه أو لم نعلم قول من لا يعلم تأويل المتشابه اذ الانسب بحال من يعلمه أن يقولوا تأويله كذا أو كذا بعد الايمان به واذا كان كذلك فالانسب والله أعلم ان يقدر بعد قوله والراسخون أعنى من العلماء الغير الراسخين حتى يكون التقدير كذا ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون وغير الراسخين يقولون الخ فثبت على تقدير الوقف على قوله والراسخون فى العلم الاحتياج الى حذف المبتدا (قوله حالا من المعطوف فقط الخ) فيه بحث أما أولا فلان الوقف على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالا متصل فالوقف دليل الانقطاع ويمكن أن يقال الواقفون على الراسخين

أمثالها لا أقول الم حرف ألف حرف ولام حرف وميم حرف قال (وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعنى الراسخون لعدم الالتباس) أقول لما كان القائل بوجوب الوقف مستدلا بوجه آخر أيضا وهو أنه لو لم يجب لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون يقولون آمنا حالا يعنى قائلين

(فكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير) أى في طلب العلم والمراد به بذل

المجهود والطاقة في طلب العلم

فكما ابتلى) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعنى يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكها بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو أى لا بكر وخالد أشار الى الجواب بأن فائدة الخطاب بالمتشابه هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذى لا يعلم شيأ فالراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أى نفعا لانه أشق فثوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير تكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بأن التوقف مذهب السلف الا أنه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضى عجائبه ولا تنتهى غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير

يعلمون يقولون ابتدائية لا حالا على ان الوقف أمر لفظى توقيفى ليس مناطه على الانقطاع فقط وأما ثانيا فلانه اذا جعل حالا من المعطوف يلزم أن يكون قولهم هذا شرطا لعدم علم ما سوى الله وسواهم ان اعتبر الاستثناء تكلما بالباقى بعد الثنيا وعلمهم وعلم الله تعالى ان اعتبر أنه يقتضى اثبات الحكم المنفى عن المستثنى منه للمستثنى لان الاحوال شرط كما مر وفساد المعنى على التقديرين ظاهر (قوله وفيه نظر) لان حاصله ان الكلام السابق صريح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التأويل كان في القرن الاول والثانى (قوله وبهذا يمكن أن يدفع نزاع الفريقين) وقد يدفع أيضا بأن القائلين بالتوقف يفسرون المتشابه في الآية الكريمة بما لا سبيل اليه للمخلوق والحكم بما يقابله واستدل على ابتناء المذهبين على اختلاف التفسيرين بأن الوقف على الله يقتضى عدم علم الراسخين وعدم الوقف عليه يقتضى علمهما وهما متنافيان مع انهما من السبعة التى من شروطها التواتر والجواب ان الوقف من قبيل الاداء وقد عرفت أنه لا يلزم التواتر فيه (قوله بالمسئلة ليست كما ينبغى) قيل بل هو كما ينبغى بناء على ان البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان

ذلك وهو غير جائز لانه اما حال عن المجموع فيلزم أن يكون الله قائلا آمنا كالراسخين وهو ظاهر البطلان أو عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف بالحال دون المعطوف عليه وهو قاعدة العربية أشار الشارح الى جوابه باختيار الشق الثانى بناء على ما تقرر في قواعد العربية أيضا من جواز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة أى حال كون يعقوب نافلة لظهور أن ولد ابراهيم عليه السلام انما هو يعقوب دون اسحق قال (ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغى والاشبه أنه اعتراض الخ) أقول فيه بحث لان هذا البحث من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في

(ابتلى الراسخون في العلم بالتوقف) أى عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو أن الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في انزال المتشابهات فيجيب أن الفائدة هى الابتلاء فكما ابتلى الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أى هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه اليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك

(مسئلة * قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم

الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل) أى يكون منه ولا من الموضوع له (الى معنى آخر والتخصيص والتقديم)

وقد أوردوا في مثاله وأسروا النجوى الذين ظلموا وأسروا النجوى الذين ظلموا وأسروا النجوى

الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين أما الثاني فظاهر وأما الاول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو والصرف لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما فلا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات أما الوجوديات فتتوقف قطعيتها على عصمة رواتها لان نقلت بطريق الآحاد والادعى التواتر وكلاهما منتف وأما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى أنه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب أنه ان أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان أريد أنه لا شيء منها بقطعي بالدليل المذكور فلا نسلم أن الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وقوله أما في الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر وأما الانتفاء فعدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر اللغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة أن مثل ضرب فعل ماض ويجوز أن يؤلف منها دليل لفظي وقوله أما في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على أن الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل يجوز أن ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على أن الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا أن الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها أو يقال كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق مضمونه قطعا وهي امتناع تواطئهم على الكذب واذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على أن معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا في مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير يدل على ما يدل عليه ان هذا

الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن فتكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن يقدم من مسائلها أو يعقب البحث الاول بالاعتراض عليه مع الجواب (قوله ولا يخفى انه لا معنى الخ) أجيب بأن عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب أن يعلم أولا أن معناه الحقيقي ما هو وانه هل يستعمل فيه ولا يتم الا بمعرفة المعنى الموضوع له المتوقف على الاستقراء (قوله على تقدير ثبوته) اشارة الى عدم تعين التقديم لاحتمال أن يكون الذين ظلموا بدلا من واو أسروا أو فاعلا والواو للايذان بالابتداء بأنه جمع أو رفعا على الذم أو نصبا عليه (قوله وتوسيط هذا الكلام الخ) يمكن أن يقال مراد الشارح من التوسيط في الشرح التنبيه على ان ذكر التقديم

كتبه أن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين عند المعتزلة وجمهور الاشاعرة والحق انها قد تفيده بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات فتكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فينبغي أن تقدم من مسائل الاصول كسائر مباحث الدليل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب فحينئذ يبعد أن يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابه عنه بل الصواب أن يكون ما ذكر الشارح بقوله والاشبه الخ بيان وجه تعقيب معنى البحث الاول بهذه المسألة بنوع تعبير بأن يقال انما

فهلا مدت الى غير الهوى الوعى والطير أغربة عليه بأسرها

فم السماء وسا كما وأمثال ذلك وقال السيد الشريف هذا الاستدلال يشعر بأن أسدا مستعمل في مفهوم مجازي وقال فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم استعمال الاسد في معناه الحقيقي يأبى تعلق الجار به الا اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجراءة والصولة (قوله لا عموم للمجاز) والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى ورد بأنه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض تتعلق للمتكلم وتتعرض له فان في المجاز لطائف العبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لمزيد البلاغة وقال صاحب الكشف عموم المجاز انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما وما

قيل يجوز أن يكون المؤخر هو المجموع أو الفاعل هو الجمع بدون المجاز أو يكون المجاز سابقا معا ليس بذلك لانه لا مدخل في ذلك لكون الاول حقيقة أو مجازا (قوله قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز) في التلويح ذلك مما لم يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور نزاع في صحة قولنا جاءني الاسد الرماة الا زيدا وتخصيص الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية

كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث (والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات) وهي نقل اللغة والصرف والنحو (فاعلم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات) وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره

(فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل) أي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بالغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى أن لا شئ من التركيبات مفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا واعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا

معا شرطا واحدا فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلوني البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان أكلوني البراغيث أيضا يحتمل التقديم على أن يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جميع لها قلنا المراد بقبيل أكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على أن الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم أن لا شئ من التركيبات أي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره أن القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد أي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم أنه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي

يكفي في المقصود وانما ذكر التأخير بعده في المتن لكونهما قرينين في كلام القوم (قوله فلا يتصور افتراقهما) منع ذلك بأن تقديم شئ على شئ انما يلزمه تأخير الشئ الثاني لا تأخير نفسه بل ينافيه فعلم أن التقديم انما يكون بدون التأخير وقد يجاب أيضا بأن الغرض قد يتعلق بالتقديم فيكون هو الملحوظ قصدا دون التأخير وقد ينعكس كما هو المقرر في فن البيان وان كانا متلازمين فنبه المصنف بالتوسيط على هذه النكتة (قوله وفيه نظر لانا لا نسلم الخ) فيه بحث لان عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال ارادة غير المعنى المقصود فالتواتر لا يدفعه وجزم العقل بامتناع اجتماعهما على الكذب لا يوجب قطعية الارادة

عقبه بالانها كالاعتراض عليه مع الجواب والله أعلم بالصواب قال (وفيه نظر لانا لا نسلم أنه انكار للمتواتر الخ) أقول فيه اشكال لان الاحتمال في الخبر على وجهين أحدهما احتمال حكمه أن لا يطابق الواقع والثاني احتمال كل من طرفيه بغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وجوابه أن الاحتمال الثاني يستلزم للاول ذلك لانهم اذا نقلوا مثلا أن بغداد موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أراد من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب وبه التجوز لما تقرر في موضعه أن المجاز يفارق الكذب بنصب القرينة وبعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة الاول أن كلام المصنف رحمه الله تعالى الى قوله وفي كلام بعض الاصوليين أن معنى المسوق له ههنا الخ قال يرد على كل من الكلام مبحث أما على الاول فلانه اذا ربط اذكره في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر وبين الاشارة وكذا بين النص وبين العبارة وأما على الثاني فلانه يقتضي أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا أصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر في كتب المعاني أن الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به قطعا على أن كثيرا من الاحكام يثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع

الطعم في باب الربا وقيل ولو لم يقل الشافعي بعموم المجاز لما قال بارادة جميع المطعومات ومع ذلك فالتعليل بالضرورة مما لا يعقل ولكن هذا مذكور في كتب أصحابنا (قوله لا يراد باللفظ الواحد) قيل لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي

كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى علم الطمأنينة

من ارادته كاستعمال وضع اسد فى الرجل ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط فى

المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وهو الظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى معنيين استعماله فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق ورد بأن المنصوص عليه فى كتب الشافعية أن مذهبه أن اللفظ ظاهر فى المعنيين بل حقيقة فيهما كما فى المشترك حيث ألحق المعنى المجازى بالوضع النوعى للعلاقة بالحقيقى وكونه مجازا فيهما اختيار ابن الحاجب فكيف يدعى الاتفاق فى المجازية وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بأن يكون كل منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد أى السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه موضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وهو

ارادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) أى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل

وبالجملة فى الخبر احتمالان احتمال حكمه أن لا يطابق الواقع واحتمال كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير المتنازع فيه دون الثانى المتنازع فيه وقد يجاب بأن الاحتمال الثانى مستلزم للاول لانهم اذا قالوا مثلا أن بغداد موجودة فهم السامع منه ما هو المتبادر من ظاهره فان أرادوا من بغداد أو الموجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان المتبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز واذا استعمل اللفظ فى غير المتبادر بلا قرينة يلزم الكذب لان المجاز انما يفارقه بنصب القرينة كما تقرر فى موضعه والمفروض ههنا انتفاؤها فيلزم الكذب بالضرورة

ذلك الحكم ظاهر الفساد وقولهم كم من شئ يثبت ولا يقصد ليس فى مثل هذا المقام فليتامل ولعل أن يختار ههنا ما اختار المصنف رحمه الله وفى النص ما اختاره بعض الاصوليين وصاحب الكشف وقد سبق بيانه

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثانى وأوله التقسيم الرابع)

نوع منه استعمال المشترك فى معنييه واما ذلك من جهة اللغة اذا لم يثبت ذلك وهو مختار أبى الحسين البصرى وحجة الاسلام الغزالى واختاره ابن الهمام فى غير المفرد وجمهور أصحابنا وأئمة العربية لا لغة ولا عقلا وذلك لان ارادتهما جميعا لا يخلو اما أن يكون من حيث ان أحدهما حقيقة والآخر مجاز أم لا فان كان الثانى فليس مما نحن فيه وان كان الاول فلا بد من توجه الذهن الى أحدهما حقيقة والآخر مجازا والذهن لا يتوجه اصالة فى حالة واحدة الى حكمين قطعا مما اتفق عليه العقلاء قاطبة